الفقه

آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الشيرازي
دام ظله

الحقوق

دار العلوم
بيروت - لبنان

الشيرازي
الفقه
١٠٠
الحقوق
دار العلوم

الفقه

الجزء المائة

الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٨٩م

دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع

العنوان: حارة حريك - بئر العبد - مقابل البنك اللبناني الفرنسي
ص.ب ٦٠٨٠ شوران تلفون: ٨٢١٢٧٤ بيروت - لبنان

الفقه

موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي

آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الشيرازي
"دام ظله"

كتاب الحقوق

دار العلوم
للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

الحمد لله رب العالمين والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد فهذا كتاب الفقه (الحقوق) ذكرنا فيه المدخل إلى (الحقوق) في الفقه الاسلامي ، مع ذكر جملة من الصغريات والله المسؤول ان ينفع به ويثيب عليه ، وهو الموفق المستعان ، فتقول :

قد ذكرنا كثيراً من الحقوق في مختلف أبواب الفقه بالمناسبة كما ذكرها الفقهاء من قبلنا في كتبهم الفقهية قدس الله اسرارهم وشكر الله سعيهم وانما افردنا جملة منها هنا كمدخل إلى الحقوق باختصار شديد لتكون مجموعة في محل واحد ليسهل على المراجع الاطلاع عليها وحيث أن الحقوق لها عرض عريض لا يسعه هذا الكتاب اكتفينا ببعض الحقوق منها نموذجاً لبعضها الآخر من باب الملاك الجاري في الكل أو من باب عرض النماذج وحيث لا قياس في الاسلام كما نذهب إليه فلا نقول من باب القياس بالإضافة إلى أن القياس لا موضوع له في المقام غالباً فلا يقاس حق الزوجية بحق القذف أو حق الملكية وبحق الوصي في شؤون الموصي وأن كان هناك بين جملة من أقسام الحقوق العموم من وجه فيجمع اثنان من الحقوق في مورد ويفترقان في موردين وعلى أي حال فهذا جهد متواضع في هذا الصدد والله المسؤول أن يشفع به المطالعين ويجعله مقدمة لتطبيق الأحكام ويتقبله بقبول حسن .

مقــدِّمَة

الحقـوق جمـع الحق وهـو عبـارة عـــما يلزم الإنسـان لـــه أو عليـه فرداً عاش أو في المجتمع فان الفرد أيضاً لـه الحق كالإنتفـاع من اشجار الغابة وحيوانات البر والبحر والجـو وعلّيه الحق كحق الله سبحـانه وحق نفســه على نفسـه وحق الحيوان وحق الجمـاد كما ذكـرنا هـذه الحقوق في كتاب النفقات من النكاح فقول بعضهم أنه يتولد من الاجتماع تعـريف بالأخص والحق قد يطلق ويراد به الأعم من الواجب وقد يطلق ويراد به المقابل للواجب فيقال الحق في قبال الواجب فالواجب على الأجير العمل وحقه في الأجرة كما قد يطلق ويراد بـه في قبال الملك أو نحـو ذلك وقـد يطلق ويراد به بمعناه الواسع الشامل للملك والحق غـير الملك من المنفعة والانتفـاع وملك أن يملك فـالأول كملك الـدار والثـاني كحق الشفعـــة والاجارة أو حق الانتفاع من مكانه في المسجد أو في المدرسة أو ما أشبـه والثالث كملك أن يملك الانسان المباحات كصيد البحر وفاكهة الغابة أو الأراضي وفائدة هذا الحق الثالث أن غيره إذا أراد مزاحمته كان لـه المنع عن مزاحمة ذلك أو المصالحة معه كما اذا اراد الصياد أن يصيـد من البحر فقـال له صيـاد آخر لا تصـد اليـوم لأن لي ضيـوفاً فـاذا صدت قـل ما أصيد من السمك لأجل ضيوفي حيث أن البحر والنهر مثلاً قليل الصيـد

فاذا صاد أحدهما قل ما في البحر أو النهر للصياد المضيف وقال ذلك الصياد الذي يطلب من زميله عدم الصيد اني اعطيك ديناراً في قبال تنازلك عن حقك في الإصطياد ثم أن جذور الحقوق تختلف عند الالهيين والماديين فالإلهيون يرون أن الجذور تنشأ من الآله سبحانه سواء على الطريقة الإسلامية حيث ترى أن الله سبحانه هو واضع الحقوق بدون واسطة أو على الطريقة المسيحية حيث ترى أن الله سبحانه فوض جعل الحقوق إلى قيصر مأخوذ من الكلمة المشهورة عندهم (دع ما لله وما لقيصر لقيصر) إذ الحقوق باستثناء حق العبادة وما أشبه في هذا المنظار المسيحي تابع لقيصر الذي استمد حقه من الله فكلاهما يرون أن الحق الأولى لله سبحانه وتعالى لكن مع فارق أن الاسلاميين ومن اشبههم يرون أن الله سبحانه وتعالى وضع الحقوق بنفسه بدون تفويض بينما المسيحيون ومن أشبههم يرون أن الله سبحانه وتعالى فوض لقيصر جعل الحقوق فالحقوق تنتهي إلى الله سبحانه وتعالى بالواسطة لا مباشرة وبخط مستقيم أما الماديون فيرون جذور الحقوق في البشر وهناك ثلاثة آراء :

الأول : إن الفرد هو جذر الحقوق حيث أن الفرد هو كل شيء وأن الاجتماع متطفل عليه اضطراراً أو من جهة الفطرة على بحث سيأتي ان شاء الله تعالى في أنه هل الاجتماع ضرورة أو فطرة .

الثاني : إن الاجتماع هو جذر الحقوق وانما الفرد شيء بسيط في هذا الجهاز العام فالاجتماع هو صاحب الحق أولاً وبالذات بينما الرأي الأول يقول الفرد أولاً وبالذات .

والثالث : أن كليهما جذرا الحقوق فليس أحدهما أصلاً والآخر فرعاً . كما يراه الأولون واذا تعارض حق الفرد وحق الاجتماع يلاحظ

مسألة الأهم والمهم واذا لم يكن هناك أهم ومهم فاللازم التقسيم بين الجانبين أو الإقتراع لترجيح جانب على جانب أو ما أشبه ذلك ومن ذلك يظهر أن ما يراه رؤساء الحكومات الدكتاتورية من أنهم مصدر الحقوق كلام لم يذهب إليه أي حقوقي وعلى أي حال فالغرض من وضع الحقوق تأمين حالة الفرد بكل ابعاده بعده الفردي وبعده الاجتماعي وبعده الكوني الشامل للدنيا والآخرة عند الألهيين الذين يعتقدون بذلك وكذلك تأمين حالة الحيوان اذ الانسان يحس بعطف خاص نحو الحيوان لا لأنه في نفع الانسان فحسب بل ولأنه شيء له شعور وألم وحاجة أيضاً ولذا جعلت القوانين سواء عند الألهيين أو عند الماديين لحفظ الحيوان ولعدم أيلامه ولقضاء حوائجه والظاهر أن هذا الشيء ليس موجوداً في الشجر وأن كان له روح وجعل الحقوق للشجر لا لنفسه بل للانسان كما أن جعل الحقوق للبنايات والعمارات وما أشبه كذلك ففرق بين حقوق الحيوان وبين حقوقهما وإن كان ربما يقال بذلك أيضاً لأن الشجر له روح وألم وحاجة لكنها في المرتبة الضعيفة وفي المرتبة الأضعف الجوامد وربما يستدل على ذلك بقوله سبحانه ﴿**يا جبال أوبي معه والطير**﴾ وقوله سبحانه ﴿**فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً فقالتا أتينا طائعين**﴾ وفي الدعاء مخاطباً للقمر (أيها الخلق المطيع الدائب السريع) وقوله سبحانه بالنسبة إلى الأرض ﴿**فاذا هم بالساهرة**﴾ إلى غير ذلك لكن هذا المبحث خارج عما نحن بصدده .

وكيف كان فقد ظهر مما تقدم موضوع علم الحقوق وهو الحق بالمعنى المتقدم لكل من الله والانسان والحيوان بل والشجر والجماد ، وعلى كل منهم ، لكن الحق على الله سبحانه ليس بمنزلة الحق على غيره حيث أن الحق عليه ليس إلا بمعنى جعله سبحانه الحق على نفسه ولذا

ورد في الدعاء (وبحقهم عليك الذي هو من أعظم حقك عليهم) والحق على الحيوان والشجر أيضاً ليس بمعنى الحق على الانسان بل المراد حق الاستخدام والانتفاع بالاضافة إلى المفعول فالجامع وان سمي حقاً إلا أن الأفراد متباينة مثل أفراد الحيوان المتباين بعضها مع بعض من الانسان والبقر والفرس وهكذا ، وتعريف الحق : انه شيء للفائدة أو على الضرر والأول يسمى حقاً والثاني واجباً في اصلاح آخر وفائدة الحق الانتفاع له أو منه ومسائل هذا العلم هي المباحث المذكورة فيه كما أن لهذا العلم مباديه التصورية والتصديقية ـ على ما ذكرنا تفصيله في الأصول ـ وهذا العلم متداخل مع جملة من مباحث الفقه وغيره كالعبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات والأحكام وغيرها وإنما يكون التداخل لاختلاف الحيثيات كتداخل علم الأصول والكلام والفقه في بعض المباحث كمبحث التجري وغيره وهذا العلم وان كان حديث الانفراد إلا أنه قديم الموضوع والبحث ولذا أكثر الفقهاء من ذكر الحق في مختلف الكتب .

ثم إن البحث وان كان فقهياً ولكن توقف الانتفاع بالموضوع على بيان بعض المسائل الخارجية أوجب البحث فيها أيضاً ثم ان الحقوق بكلا قسميه ـ أي الحقوق والواجبات ـ مبنية على العدل والنصفة والاحسان لا على القدرة سواء كانت قدرة السلاح أو الرجال أو المال أو الجمال مثلاً وان كان صاحب كل من الأربعة يريد بناء الحق على تلك الأربعة التي يجدها ولذا نرى الحكومات الدكتاتورية يبنون الحق على آرائهم الشخصية ضاربين عرض الحائط آراء المجتمع وأوامر الله سبحانه وتعالى بالشورى ونحو ذلك ، والفرق بين العدل والنصفة والاحسان أن العدل ما يكون كفؤاً للواقع فاذا أعطى الفرس من الطعام بقدر ضعف

طعام الغزال كان عدلاً وإن لم يكن بينهما تساو والاحسان شيء فوق العدل كما اذا أعطى الأجير الذي استأجره بدينار ديناراً ونصفا فان النصف إحسان وليس من العدل وقد ذكرنا في بعض مباحث الفقه أن الإحسان أيضاً واجب في الجملة ولذا قال سبحانه ﴿**ان الله يأمر بالعدل والاحسان**﴾ فأردف الاحسان في المأمورية ردف العدل ومن الاحسان الواجب ما قاله سبحانه ﴿**وبالوالدين إحساناً**﴾ .

وقال سبحانه ﴿**وأحسن كما احسن الله اليك**﴾ أما الانصاف ويعبر عنه بالنصفة أيضاً فقد يكون عدلاً وقد لا يكون عدلاً لأنها مشتقة من النصف مقابل الربع والخمس وما أشبه ويراد بها أن يكون النصف لك والنصف لخصمك وفي مثال طعام الفرس والغزال ليس نصفه وان كان عدلاً هذا ان قوبل الثلاثة بعضها مع بعض وإلا فكل واحد أن ذكر وحده شمل الآخرين أيضاً ولو في الجملة ومما تقدم ظهر أنه يلزم أن يكون القانون متكئاً على أحد الثلاثة هي العدل والانصاف والاحسان وإلا فليس له إلا صورة القانون فليس احترام القانون لأنه مر على مجلس الأمة أو مجلس الوزراء أو تفوه به الملك أو رئيس الجمهورية أو ما أشبه وانما احترامه أنه متكىء على أحد الثلاثة المتقدمة ومن المعلوم أن القانون الذي يتكىء على أحد الثلاثة يوجب النظم العام والاجتماع السليم وإذا لم يكن القانون متكئاً على أحد الثلاثة كان بالعكس وعلى هذا فمن الممكن أن يكون القانون متكئاً على أحد الثلاثة في زمان ما أو مكان ما بشروط خاصة ولا يكون متكئاً على أحد الثلاثة في زمان آخر أو مكان آخر أو شروط أخر وللقانون في كل واحد من الأمرين حكمة أي وجوب احترامه أو عدم وجوب احترامه والمراد بعدم الوجوب ما يشمل عدم الجواز أيضاً إذ قد يكون القانون واجب الخرق مثلاً القانون يقتضي

احترام أموال الناس ودمائهم واعـراضهم في حال السلم ويقتضي عـدم الاحترام في حال الحرب بالنسبة إلى العدو المهاجم لتعارض الأهم والمهم وتقديم الأهم على المهم فالعدالة اقتضت احترام دم زيـد في حال السلم لأنه مسالم والعدالة بنفسها تقتضي أراقة دمه في حال الحرب لأنه محارب وهكـذا يقال في الأمـوال والأعراض فقـد يقتضي العدل احتـرام عرض عمرو وقد يقتضي إهانته لإيقافه عند حده فيهتك عرضه لأمر أهم ولـذا كـان من الضروري احتـرام روح القانـون لا جسمه اذا تعـارض الروح والجسم لأن الـروح اقرب إلى العـدالة من الجسم بـل انما وضـع الجسم لاحترام الروح مثـلاً اذا رأى القاضي ان شـاهدين في قضيـة أغفلا وان كـانا عـادلين كـان اللازم أن يحكم عـلى طبق ضد الشـاهدين وان كـان جسم القانون يقول (ما قام عليه الشاهدان العـادلان يجب أن يحكم على طبقـه) ثم إن اقتضت العدالـة أمراً خـاصاً كـان ذلك هـو القانـون وان اقتضى أحد شيئين أو أشياء لزم وضع القانون تخييرياً إذ لا وجه لتـرجيح أحـدهما عـلى الآخر إلا اذا كـان أمـر أهم في وضـع أحـدهمـا فقط مثـل التنسيق أو ما أشبه مثـلاً العدل يقتضي مـرور السيارة قـادمة من طـرف اليمـين أومن طـرف اليسـار والمجيء من طـرف اليمـين يعـادل المجيء من طرف اليسار اذ لا ترجيح لهذا على هذا ولهذا على هذا لكن انما لا يجعل التخيير للسواق لمراعـاة أمر خارج ، وهو ملاحـظة النظام حيث يـوجب التخيير الاصطدام .

(**مسألة**) لو اختلفا في الحق ديناً أو مذهباً أو تقليداً أو لاختلاف رأي المرجع سابقاً ولاحقاً كما إذا كان استنباطه في السابق طرفاً وكان استنباطه في اللاحق في طرف يقابل ذلك الطرف فهنا أمران :

الأول : أنه لا يمكن اختلاف الحق فان الحق واحد أما واحد بالشخص أو بالكلية الجامعة للأفراد وقد ثبت ذلك في الفلسفة خلاف النظرية المادية الجدلية التي تقرر التناقض مما رد عند العقلاء بل أنا قد ذكرنا في بعض كتبنا أن النزاع بين الطرفين لفظي .

الثاني : إنه اذا لم يميز الحق عند من يريد الأخذ به كان المتبع القواعد المقررة في مثل هذا الاختلاف وقد ألمعنا إلى بعض تلك القواعد المقررة في كتابي النكاح والطلاق بمناسبة أنه يرى أحدهما صحة النكاح ويرى الآخر بطلانه أو يرى أحدهما صحة الطلاق ويرى الآخر بطلانه من غير فرق بين أن يكون الطرفان الزوجين أو أحدهما وثالث يريد نكاح تلك المرأة مثلاً وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر المعاملات بالمعنى الأعم كالبيع والرهن والأجارة والأرث وغيرها ثم إذا شك الفقيه بوجود الحق وعدمه فإن كان له سابق تم فيه أركان الاستصحاب وجوداً أو عدماً استصحب وإلا فان لم تتم الأركان فان كان شكاً بين الأقل والأكثر كان الدليل مع الأقل لأصالة عدم الزيادة كما إذا شك في أنه متعة أو دوام حيث الأصل الثاني لأصالة عدم ذكر الشرط من غير فرق بين أن يكون تنازع كما فيما بين الزوجين أو أحدهما ووارث الآخر أو وارثهما بعد فرض كون حقيقتهما واحدة وانما الاختلاف بالزيادة والنقيصة وان اختلفت بعض الأحكام بينهما أيضاً وان كان شكاً بين المتباينين فان كان في الماليات جرت قاعدة العدل وإلا فالقرعة وان لم تجر القرعة لأنها بحاجة

إلى العمل فالصلح القهري على ما ذكرها الجواهر وغيره في مثل هذه المسألة لأن الحاكم مجعول لقطع المنازعات فان لم يكن طريق للقطع إلا ذلك كان جعله شرعاً حاكماً بمعنى إجازة الشرع له في ذلك فلا يقال انه خلاف تسلط الناس على أموالهم وأنفسهم وخلاف أن العقد لا يكون إلا برضى من جهة قوله سبحانه ﴿الا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ وبعض الروايات الأخر التي ذكرناها في المكاسب وهكذا الحال في الصلح اذا لم يعمل بقاعدة العدل في الماليات كما اذا تعارض صاحب البناء العلوي والسفلي فيما اذا أشرف السفلي على الخراب مما يسبب خرابه خراب العلوي فهل التعمير تكليف صاحب السفل باعتبار انه اذا لم يعمره ضرر العلوي ولا ضرر يدفعه بجعل العمارة على السفلى على ما ذكرناه في الأصول من أن لا ضرر يرفع الحكم الأيجابي كالوضوء والغسل الضارين حتى لا يجب والحكم السلبي فاذا كان السلب ضرراً فهو مدفوع بلا ضرر ومعنى رفعه تقرير الشارع للحكم الايجابي فان كان واحداً فهو وإلا كان مخيراً بين البدائل الايجابيات أو تكليف صاحب العلو لأن لا ضرر العلوي عارض بلا ضرر السفلي وبعد تساقطهما كان من يريد بقاء داره سالمة وهو الطرف العلوي ملتزماً بلوازمه والتي منها تعمير الدار السفلى لأجل بقاء داره نعم لاحق السفلي في المتع عن التعمير باعتبار تسلطه على مال نفسه لأن التسلط محدود بحد عدم ضرر الغير ولذا لا يتمكن من سقي حديقته اذا أوجب خراب حائط الجار وعلى أي حال فاذا قلنا بقاعدة العدل لنصف التعمير بينهما أو شبه النصف من النسبة اذا كان نفع التعمير مثلاً ثلثه لأحدهما وثلثاه للآخر إلى غير ذلك وإلا فاللازم الصلح القهري إذا قلنا بأنه إذ لا مكان للقرعة هنا على ما عرفت .

(مسألة) الحقوق تنقسم إلى قسمين :

الأولى : الحقوق الفطرية وهي التي تلائم الانسان والحيوان والشجر والجماد حسب رتبتهم الكونية بل يمكن أن يقال بتلك الحقوق لخالق الكون أيضاً حيث أن لله سبحانه مكانته الخالقية وتلك المكانة لها حقوقها من الاطاعة والشكر ونحوهما والمراد بالملائمة الواقعية كملائمة التسعة لضرب ثلاثة في ثلاثة وأدركنا لها أوعدم أدراكنا لها لا يضر بالواقع لأن الواقع واقع سواء ادركه الانسان أو لم يدركه نعم لا إشكال في أنه قد يختلف الآراء ولذي التصادم فاللازم الأخذ بالأكثرية سواء في الموضوع أو الحكم عند من لا يعتقد بقوانين الألّه حيث أنه يشخص الموضوع ويحكم من تلقاء نفسه ولو حكماً أكثرياً أو في الموضوع ومفهوم الحكم عند من يعتقد بالأله سبحانه وتعالى نعم من يعتقد بالأله لا حق له في الاختلاف في نفس الحكم فان هناك حكماً وموضوعاً وحدود مفهوم الحكم فاذا قال مثلاً الماء مطهر فالموضوع بنظر العرف كما أن معنى مطهر ماذا أيضاً بنظر العرف فهل يشمل أنه يطهر كل شيء حتى نفس الماء مثلاً أم لا أما الحكم أي أنه مطهر فالألهي يرى أنه بيد الله سبحانه وتعالى وغيره يرى أنه أيضاً بيد العرف .

الثانية : الحقوق الموضوعة وهي التي يضعها الانسان بزعم أنها تطابق الحقوق الفطرية وقد يطابقها وقد لا يطابقها اذ لا يلزم أن يكون الزعم مطابقاً للواقع من غير فرق من كلا قسمي الحقوق بين الادارات العامة كالحكومة أو الخاصة كالشركات والمعاهد وما أشبه مما هو بيد قطاعات خاصة من الأمة ثم ان الحقوق الفطرية التي يدركها العقل دائماً تطابق الحقوق الألهية ولذا جعل الفقهاء والأصوليون قاعدة (كل ما

حكم به العقل حكم بـه الشرع) والعكس صحيـح أيضاً أي كلما حكم به الشرع حكم بـه العقل ولـذا قال نصـير الدين رحمـه الله (الواجبـات الشرعية الطاف في الواجبـات العقلية) لأن الـدين والفطرة متـطابقان في مذهب العدلية قال سبحانه ﴿فطرة الله التي فطر النـاس عليها لا تبـديل لخلق الله ذلـك الدين القيم﴾ ولـذا ورد (أن الله سبحانـه وتعـالى حجتـين حجة ظاهـرة هم الانبياء وحجـة باطنـة هي العقل) لا يقـال أليس هذا مناقضاً لقولهم عليهم السلام (دين الله لا يصاب بالعقول) بالاضـافة إلى ما نرى من أن الفقهاء لا يعطون مجالاً للعقل في الأحكـام الشرعيـة لأنه يقال كل من الخبرين له مـورده فلا تصـادم بينهما اذ مجـال العقل سلسلة العلل ومجال الشرع سلسلة المعاليل وفي هذا المجال الشـرعي دين الله لا يصاب بالعقول لا في المجال الأول أي سلسلة العلل والفقهاء جعلوا من أدلة الأحكام العقل فقالوا ادلة الأحكام أربعة الكتـاب والسنة والاجمـاع والعقل وحتى من يقول بصحة القياس والاستحسان أيضاً يرجع ذلك إلى العقـل ولذا قـال بعضهم (حيث مـا وجـدت المصلحـة كـان حكم الله) وقالوا (بالمصالح المرسلة) وان كنا لا نسلمها حيث نرى أنه لا قضيـة إلا ولله سبحانه فيهـا حكم خاص أو حكم عـام فليست هنالـك مصلحة لا يعرف حكمها من الشرع أما أن الفقهـاء لا يسلمون بـالعقل في الأمـور الدينية ففيه انهم كالمتكلمين يقولون به .

أولاً : في أصول الدين الفطرية بل يقولون أنه لا يمكن أن يستنـد الأمور الأصولية إلا إلى الشرع وإلا لزم الدور وأفحام الأنبياء .

وثانياً : في تطبيق الأحكام الكلية على المصاديق .

وثالثاً : في تقديم العقل على الظاهر الشرعي حيث يتعارضان .

ورابعاً : في الأمور الاجتهادية ولذا يخالف اجتهاد هذا الفقيه عن اجتهاد الفقيه الآخر أليس ذلك من جهة تدخل العقل في الأمر بل ذهب صاحب القوانين وسائر الانسداديين إلى أمر (خامس) وهو حجية الظن فانه تدخيل للعقل في الأحكام الشرعية على ما ذكر تفصيله في الكتب الأصولية وعلى كل حال ففي الاسلام القواعد الفطرية تعد من منابع الحقوق الوضعية ثم إن الحقوق الفطرية وان قال بها المسلمون والغربيون في العصر الحاضر إلا أنها عند الغربيين لا تنتهي إلى الحق الألهي كما هو كذلك عند المسلمين فانهم يرون الحقوق الفطرية منتهية إلى الله سبحانه وتعالى فان الغربيين يرون الفطرة خاتمة المطاف بينما يرى المسلمون انتهاءها إلى الله سبحانه وتعالى .

وليس ذلك بمعنى الحق الألهي الذي كان يقول به الكنيسة في القرون الوسطى عندهم بل قول الكنيسة وواقعها كانا متخالفين فالكنيسة كانت تقول للبابا أن يعمل ما يشاء فكلما يعمله فهو حكم الله كما أن بعض المصوبة من المسلمين قالوا بذلك بينما الحق الألهي عندنا فهو ان المسلمين يرون أنه ما ينادي به الفطرة السليمة من حسن الاحسان وقبح الظلم وفروعها كلزوم أداء الدين وحرمة الرشوة إلى مئات الاحكام الأخر التي ينادي بها الفطرة ولذا نشاهد أن في كثير من الأحكام سواء الأخلاقية أو المعاملية أو ما أشبه يستدل علماء المسلمين بالعقل تارة وبالشرع أخرى وفي كثير من الأحكام يقولون انه مما قام به الأدلة الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل لا يقال الفطرة عند الناس مختلفة مثلاً الزنجي يرى حسن السواد بينما الآسيوي يرى قبحه والمسلم يرى حسن التزويج بالأربع بينما المسيحي يرى قبحه وهكذا فأية فطرة

تراد في قولكم بانتهاء الأحكام اليها لأنه يقال ليس الأمر كذلك المراد بالفطرة هي المتساوية عند الجميع مما ذكرنا بعض الأمثلة لها آنفاً ولذا نرى أن الأمم المتحدة يتحدون في كثير من الأحكام وليس من ذلك المثالان المذكوران فكلاهما لا يرتبطان بالفطرة مباشرة بل الألف والعادة أوجبا مسألة السواد والبياض عند الزنجي وغيره كما أوجب اختلاف الناس في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغيرها أما مسألة تعدد الأزواج فهي تنتهي إلى الفطرة بالنظر إلى استعداد الرجل وعدم استعداد المرأة وكثرة المرأة غالباً على الرجل مما ذكر في الكتب التي تعني بفلسفة الاسلام ولا يتوهم انا نريد انكار اختلاف المصالح أو اختلاف الاجتهادات فان هناك ثلاثة أمور :

الأول : اختلاف المصالح مثلاً مصلحة الزوج ان يعطي مهراً أقل ومصلحة الزوجة أن تأخذ مهراً أكثر ومصلحة المقترض أن تمتد مدة القرض إلى سنة بينما مصلحة المقرض ان تقصر إلى ثلاثة أشهر إلى غير ذلك من ألوف الأمثلة التي هي من اختلاف المصالح .

الثاني : اختلاف الاجتهادات فهذا اجتهاده تقديم قاعدة العدل في مورد التعارض بينها وبين قاعدة القرعة وذلك اجتهاده بالعكس وهكذا يرى هذا تقديم حبس المخالف للمرور وذلك تقديم تغريمه حسب المناسبات العالقة بذهن كل بسبب الأمور المكتنفة بالقضية .

الثالث : الفطرة واللافطرة فحسن الاحسان فطري وقبح اعطاء حق المدعي للمنكر في باب القضاء كذلك فطري فيما اذا رأى القاضي ان الحق مع المدعي وانما يعطي الحق للمنكر لقرابة أو رشوة أو صداقة

فهذه امور ثـلاثة لا يختلط بعضهـا ببعض والكلام الآن في الأمـر الثالث وهـو الفطرة التي هي مستنـد الأحكام العقليـة وليس الكلام في مسـألـة اختلاف المصالح أو اختلاف الاجتهادات .

(مسألة) حيث وصل الأمر إلى الأحكام الفطرية فالفطرة تقتضي الحريات الفردية اطلاقاً ولا خارج منه إلا أمران ما اذا كانت ضارة بنفس الانسان أو بفرد آخر أو ضارة بالاجتماع كأن يكون حراً في استعمال المخدرات أو في السرقة أو حراً في خرق قانون المرور إلى غير ذلك من المضار الفردية نفساً أو غيرياً أو اجتماعاً .

أمّا إذا كانت ضارة بآخرة الانسان فان الآخرة وان لم تكن مورد تصديق الجميع إلا أنها عندنا واقعية حسب ما نعتقده نحن الألهيين كافة وخصوصاً نحن المسلمين فهذا استثناء رابع عندنا على أي حال فالحريةالفردية من مقتضيات الفطرة وحتى الذين نادوا بالدكتاتورية كالشيوعيين لم ينادوا بها من جهة أنها فطرتهم بل هم قالوا بلزوم الحرية لكنهم يقولون أن الرأسماليين استغلوا الحرية لتحطيم الناس فاللازم سلبها منهم حيث لا حرية لأعداء الحرية وحيث أن السلب لا يمكن إلا بالدكتاتورية فاللازم دكتاتورية العمال لفترة خاصة حتى يرجع الأمر إلى نصابه وحينذاك تكون الحرية للجميع حيث لا رأسمالية يمتص ثروات العمال ومنافعهم، وبكلامهم هذا يشبهون من يقول لا يكون للمريض حرية المأكل والمشرب حتى يعود إلى صحته فانه لا يناهض الحرية وانما يناهض الحرية لفترة خاصة من جهة حرية أوسع لكن في مثال المريض الحرية بالنسبة إلى الفرد في حالتيه وفي مثال الشيوعيين الحرية بالنسبة إلى فردين وكلامهم وان كان حتى في هذه الجهة مورد السؤال بل هو خال عن الدليل كما ذكرناه مفصلاً في كتبنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها إلا أنّا الآن بصدد أنه لا أحد يخالف مقتضى فطرة الانسان في حريته حتى الذين هم اظهر مظاهر الدكتاتورية وعلى أي حال فالفطرة

تنادي بحرية الانسان إلى حيث لا يضر نفسه دنيا أو آخرة ولا يضر غيره فرداً أو اجتماعاً ولذا قالوا ان منتهى حرية زيد هو ابتداء حرية عمرو وحيث أن الاجتماع ليس الا عبارة عن الافراد فالمجمل في الأمر أن منتهى حرية الفرد هو مبدأ حرية فرد آخر كما أن حرية نفسه محدودة بلا ضرر نفسه وعلى هذا الأساس تسن القوانين ولذا كانت القوانين التي توضع في مجلس الأمة في البلاد الاسلامية هي قوانين تطبيقية لا تشريعية وليس معنى ذلك غسل يد المجلس التابع لشورى الفقهاء فان تطبيق الأحكام الكلية على الصغريات الخارجية له عرض عريض بعد وفرة الأصول الموجودة في الادلة الأربعة ولذا تنفتح يد الفقيه في عشرات الألوف من الصغريات والتي منها في الحال الحاضر قوانين الشرطة والنجدة والمستشفيات والمعاهد والمرور وغيرها والقول بأن الفقه الاسلامي متأخر عن زمان الحضارة الحديثة يُدفع بمراجعة الفقه نفسه فهل يوجد فيه ما لا يمكن تطبيقه على الصغريات المبتلى بها في الحال الحاضر فكما أن الفقه قبل ألف سنة إلى مائة سنة اعطى كل حاجات الاجتماع مع شدة التطور الذي عرض على الاجتماع في تلك القرون كذلك حال الفقه بالنسبة إلى الحضارة الحديثة ولا أدل على ذلك من استمرار الفقهاء في التحديث وعدم وقوفهم في جواب أي سؤال يوجه اليهم في أية حادثة ولذا قال عليه الصلاة والسلام (أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا) إلى غير ذلك مما لسنا نحن بصدده وقد قالوا عليهم الصلاة والسلام ما مضمونه (علينا الأصول وعليكم الفروع) ومن الواضح أن الفروع لا تقف عند حد بل تتجدد بتجدد الأزمان إلى ما شاء الله فاحتمال عدم انفتاح يد الفقيه في التفريع بأعذار لم يقم عليها دليل ابتعاد عن موازين الفقه وقد قال علي عليه الصلاة

والسلام (يعطف الهوى على الهدى حينما عطفوا الهدى على الهوى) وعليه فاللازم مثلاً ملاحظة أنه كيف يمكن حفظ اقتصاد البلد بدون مكوس أو عشور أو كيف يمكن قيام الدولة بدون ضرائب ما عدى الأربع المقررة في الشريعة الاسلامية أو كيف يمكن حفظ سياج الجيش للبلد بدون تحطيم حريات الجند إلى غير ذلك مما ذكرنا بعضه في كتاب (نريدها حكومة اسلامية) و (إلى حكم الاسلام) وما أشبه من الكتب المعنية بهذه الشؤون والله سبحانه المستعان .

وقد ظهر مما تقدم أن مبنى الحقوق عبارة عن الفطرة ثم ما لا تصل الفطرة اليه وهي الشريعة والفطرة وان كانت متطابقة في الكليات مع الشريعة لأن الشريعة فطرة من الخارج كما أن الفطرة شريعة في الداخل على ما تقدم من رواية الحجتين إلا أن الانسان حيث لا يكون محيطاً لا بد وان يقف مكتوف الأيدي أمام كثير من الأحداث فلا يتمكن من جعل القانون لها بخلاف الله سبحانه المحيط بكل شأن من الشؤون ولذا نشاهد أن بتقدم العلم يظهر فلسفة بعض الأحكام مما كان الانسان لا يدركها في وقت وضعها .

أما أصحاب المدارس الأخر القائلة بأن مستند القانون شيء آخر من العدالة أو التجربة أو الاجتماع فانهم وان استدلوا لآرائهم ببعض الأدلة إلا أنها ليست تامة مثلاً استدل أصحاب مدرسة العدالة بأن الانسان عادل في طبيعته وهذه العدالة هي مبعث وضعه القانون مثلاً اعطاء الحق لصاحبه في باب القضاء من طرف القاضي أو الشهادة بالحق أو عدم أهانة الانسان أو احترام الانسان حياً وميتاً أو عدم أكل أموال الناس بلا سبب أو عدم الاستبداد بالأمر أو اعطاء وارث كل انسان ما

تركه ذلك الانسان كلها تتبع من حس العدالة فهي مبعث جعل القوانين المطابقة لها ومعارضة ما يكون ظلماً وجوراً على خلاف العدل .

كما استدل أصحاب مدرسة التجربة بأن القوانين هي انعكاس من التجارب فحيث رأينا أن الشيء الفلاني أضر والشيء الفلاني أنفع والشيء الثالث لم يضر ولم ينفع وضعنا القوانين على طبق ذلك .

فالأول : قانونه سلبي فكل شيء ضار مرفوض في القانون .

والثاني : قانونه أيجابي فكل شيء نافع إلى حد المنع من النقيض القانون يطابقه .

والثالث : تخييري مثلاً جرب الانسان ان القتل يضر المجتمع وكذلك السرقة وما أشبه بينما الأطباء وأصحاب المهن ينفعون المجتمع والسفر واللاسفر لا يضر ولا ينفع إلى حد المنع من النقيض بمعنى الالتزام إيجاباً أو سلباً ولذا قرروا المنع عن الأول وإلزام وجود الثاني وتخيير الثالث .

أما أصحاب مدرسة الاجتماع فقالوا ان القوانين انعكاس عن العرف والعادة ولذا تختلف القوانين باختلاف الأعراف ففي بعض ولايات الغرب يحرم القانون زرع الحشيش وفي بعضها يبيحه كما أن في بعض الولايات يبيح القانون الشذوذ بينما في بعضها الآخر يحرم القانون ذلك وهكذا وبذلك يظهر ان القانون انعكاس عن الاجتماع والعرف والعادة كما أن البلاد التي تبني على الاقتصاد الزراعي تضع القوانين المنحدرة عن الزراعة أما بلاد المعادن فالقوانين فيها تنحدر عن المعادن وهكذا فترى القوانين في الأول تحوم حول الزراعة والماء والفلاح والبذر

وما أشبه ذلك بينما القوانين في الثانية تحوم حول النفط مثلاً ـ اذا كان المعدن نفطاً ـ والعمال والمهندسين والمعامل اليس هذا دليلاً على أن مستند القانون هو الاجتماع والجواب عن كل ذلك بإيجاز أن الكل وان كان لها المدخلية لكنها ترجع بالأخرة إلى الفطرة فتعليل القانون بها تعليل إلى السبب المتوسط فيما يلزم ان يعلل بالسبب النهائي فالعدالة مستندة إلى الفطرة والتجربة طريق إلى معرفة الضار والنافع والفطرة التي تقول بأن هذا ضار وهذا نافع ثم تقول بأخذ النافع وترك الضار أو بعبارة أخرى يحسن الأول ويقبح الثاني والمجتمع ليس خارجاً عن الأفراد كالبحر الذي هو عبارة عن القطرات وطبيعة البحر هي طبيعة القطرات وان أضيف إليها التجمع الذي هو قوة لم تكن موجودة في كل قطرة قطرة كالجيش الذي يضاف إلى قدرة كل فرد فرد قدرة المجموع وهكذا حال الاجتماع فالعرف والعادة يستندون إلى فطرتهم والأمثلة غير تامة حيث أن في البلد الذي يحلل الحشيش مضطر اليه لاقتصاده بخلاف البلد الذي يحرم استعماله أو أن الناس لا يزرعون في البلد المحلل تلقائياً فعدم التحريم من باب السالبة بانتفاء الموضوع بخلاف البلد المحرم وهكذا.

ثم أنه لا يقال الفطرة تختلف عند الناس فكيف يمكن جعل المختلف مصدراً للقانون ولذا نرى أن بعضهم بفطرتهم يميلون إلى العنف وبعضهم يميلون إلى اللاعنف وبعضهم متكبرون وبعضهم متواضعون وهكذا حال الكرم والبخل والشجاعة والجبن والقناعة والحرص إلى غير ذلك مما يؤثر في القانون تلقائياً فان العنيف يضع القانون المناسب للعنف مثلاً يضع القانون الذي يقوى الجيش والسلاح والسجون والتعذيب والمطاردة والنفي وما أشبه ذلك بينما اللاعنيف يضع القوانين المناسبة

للاعنف والعنف واللاعنف نفسيان وأخذ السلاح ووضعه من آثارهما كما أن كل ظاهرة من آثار الواقع القائم بالنفس وان كان هناك قيام واقع أولي وقيام واقع ثانوي اذ ربما يكون الانسان لا عنفاً من جهة النفس بسبب التعقل وحيث يرى قوة خصمه وأنه ان لم يستعمل السلاح فاقه خصمه يضع السلاح فيغلب الروح السلاح (وهذا ما نعبر عنه باللاعنف من الضعف) وربما يكون بالعكس أي اللاعنف من القوة وذلك فيما اذا كان الانسان محباً للمحبة والسلام حيث أنه وان كان أقوى من خصمه لكنه يحل الأمور بالسلم والمداراة والمحبة والصفح كما ورد في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام (وهل الدين الا الحب) ويحكى عن عيسى المسيح عليه الصلاة والسلام انه قال : (أحبوا اعداءكم) وهذا لا عنف من القوة فان كليهما وان أثر في ترك السلاح إلا أن أحدهما قسري وهو الأول والآخر اختياري وهو الثاني، وهكذا يقال بالنسبة إلى التكبر والتواضع حيث ان الانسان قد يتواضع ونفسه تجيش بالتكبر وانما يتواضع لأنه لم يجد بداً الا من التواضع في الوصول إلى هدفه واجتناب المكروه وقد يتواضع لأن الانسانية في نفسه وصلت إلى حد الصفر فالأول تواضعه قسري والثاني تواضعه اختياري وفي كلا الحالين فالظاهري فقط فضيلة جسمانية والنفسي فضيلة روحانية والفضيلة الروحانية مقدمة على الفضيلة الجسمانية كما هو واضح وهكذا يقال في سائر الصفات من الكرم والشجاعة وغيرهما فانها قد تكون جسمانية وقد تكون روحانية وعلى أي تؤثر في جعل القوانين فالحاكم الكريم يضع القانون الذي يوسع على الناس ويقلل من أخذ الضرائب منهم وهكذا بالنسبة إلى سائر الصفات الظاهرة سواء كانت مستندة إلى واقع النفس أو كانت مستندة إلى التوازنات والمعادلات الخارجية وتقديم الأهم على

المهم فاذا كانت الفطرة تختلف عند الناس فما هو الميزان اذاً ؟ وهل يمكن أن يكون الشيء المختلف مصدراً للقانون ؟ والجواب أولاً انا لا نسلم اختلاف الفطرة ولذا نشاهد أن أصحاب الرذيلة أيضاً يعترفون بأن عملهم رذيلة ولكنهم يبررونها بعدم العلاج واقتضاء الظروف والضرورة والمنكر (فانما ينكر باللسان) (وقلبه اطمأن بالايمان) وثانياً على فرض الاختلاف ، وهذا غير بعيد ولو في الجملة حيث اختلاف التشخيصات المؤثرة في اختلاف الصغريات مثلاً كلاهما يعترفان بان اللاعنف فضيلة والعنف رذيلة فهناك جواب نقضي وجواب حلي أما نقضاً فلأن المصدر للقانون أياً كان حاله حال الفطرة مثلاً إذا أخذنا المصدر العرف فالعرف قد يختلف إلى غير ذلك فما يرد علينا يرد على الطرف أيضاً وأما حلاً فلأن العلاج منحصر في هذا أو ذاك والاسناد إلى الفطرة هو الواقع دون غيره وهو كمن يسند بناء الدار إلى انسان عامي لا اطلاع له من الهندسة وموازين البناء بينما غيره الواقعي يسنده إلى مهندس قدير وبالأخرة فان الأسناد إلى الفطرة أقل خطاءاً من الاسناد إلى الأسباب الأخر .

(مسألة) لا يجب الاتباع لقوانين الدولة إلا في صورتين :

الأولى : ما اذا كان القانون مطابقاً لحدود الشريعة فان الوجوب انما هو لأنه شرعي لا لأنه قانوني كما اذا حرم القانون التزويج بأكثر من أربع أو حرم السرقة أو القتل أو ما أشبه ذلك ومن القانون المطابق لحدود الشريعة ما اذا كان حكم الدولة مطابقاً لقانون ثانوي من قوانين الشريعة كقانون الأضطرار مثل ان الدولة أباح شرب الخمر وهذا مضطر إلى شربها لمرض لا علاج له إلا الخمر مع كون المرض مؤذياً مما ذكر تفصيله في الفقه أو كانت مخالفة قانون الدولة توجب ضرراً عليه كما اذا كان خلاف قانون الجندية يوجب سجنه أو اعدامه بما لا يرضى الشارع به بمعنى أن الشارع حرم ذلك فهو يأخذ بقانون الدولة من جهة الاضطرار وقانون الدولة حينئذ واجب الأتباع لأمر الشارع باجتناب المضطر الشديد الاضطرار الحكم الأولي وقد ذكرنا في الفقه أن الاضطرار على قسمين .

الأول : ما اذا كان خفيفاً وهذا يختار الشخص في الأخذ بالاختياري أو الأضطراري وقد مثل الفقهاء لذلك بما اذ لم يكن الصوم شديد الضرر فانه مختار بين الصيام وبين الأفطار وكذلك حال الوقوف أو الجلوس في الصلاة وحال الغسل أو التيمم إلى غير ذلك .

الثاني : ما اذا كان الاضطرار شديداً كما اذا كان صومه يوجب ذهاب بصره أو موته أو ما أشبه ذلك حيث يحرم عليه للصوم وتفصيل الكلام في ذلك في الكتب المعنية مما ذكرنا بعضه في شرح العروة كتاب الصيام وغيره ومطابقة القانون اختياراً أو اضطراراً أعم من مطابقته أوامر الدولة أو نواهيها .

الثانية : ما اذا كانت الدولة مشروعة أي بقيادة الفقهاءالعدول على نحو الشورى فيما اذا تعددوا أو الفردية فيما اذا اتحد حسب ما ذكرناه في الكتب السياسية فان اللازم حينئذ اتباع قانون الدولة ولو كان قانون الدولة من باب تطبيق الكبرى على الصغرى بما اذا لم تكن الدولة شرعية لم يكن الشارع أجبر على الاتباع مثلاً قانون الشرطة والمرور والنجدة والجندية وقوانين التجارة والزراعة والصناعة والسفر والإقامة وغيرها اذا وضعها الدولة العادلة تطبيقاً للكبريات على الصغريات لزم اتباع تلك الصغريات والألم يلزم فاذا قننت الدولة الجائرة لزوم مرور السيارات من اليمين أو الوقوف عند احمرار الضوء أو قننت عدم استيراد البضاعة الفلانية أو لدخول في سلك الجندية من السنة الثامنة عشرة أو ما أشبه ذلك لزم اتباعها باعتبار أن الدولة عادلة فاتباعها اطاعة لأمر الامام عليه الصلاة والسلام القائل (أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا) أما اذا كانت الدولة غير عادلة لم تلزم هذه الأمور لعدم وجوب اتباع هذه الدولة اذ لا دليل على لزوم الاتباع بل يبقى على الأصل من حرية الانسان في تصرفاته وعليه فاذا حرمت الدولة الجائرة الاستنارة من الكهرباء أو الاستفادة من الماء أو من سيارات الدولة المخصصة لجهة خاصة أو ما أشبه ذلك لم يلزم الأتباع بل يبقى الانسان على حريته بان يستفيد أو لا يستفيد نعم يحرم الاتباع فيما اذا كان قانون الجائر خلاف قانون الاسلام مثلاً قيل لموظف الحدود خذ الجمرك من البضائع الفلانية أو قيل لموظف المطار فرق بين أهل البلد وبين سائر أهل البلاد الأخر في أخذ الأجور فأجرة غير أهل البلد ضعف اجرة هل البلد أو ما أشبه ذلك فانه يحرم على الموظف التنفيذ لأنه خلاف حرمة الشارع أخذ العشور وخلاف ايجاب الشارع التسوية بين المسلمين فليس أحدهم

أهلياً والآخر أجنبياً وانما الأهلي أهلي في كل بلاد الاسلام من غير ملاحظة الحدود الجغرافية والأجنبي هو غير المسلم لكن يجب أيضاً أن تراعى حقوق الأقليات على ما ذكر في الاسلام إلى غير ذلك من الأمثلة ثم جواز الأتباع أو حرمته في الجائر انما هما اذا لم يكن هناك عنوان طارىء معارض والا لوحظ ذلك العنوان الطارىء أيضاً مما ينتهي الأمر بالأخرة إلى قانون الأهم والمهم وما أشبه فاذا قتل انسان انساناً ظلماً وكان اخبارنا الدولة بذلك يوجب سجن القاتل مع أن السجن ليس قانون الاسلام بل الدية أوالقصاص على ما ذكر في كتابها لأنه يجب اخبارنا للدولة بالقاتل لأن لا يطل دم امرىء مسلم ولأن لا يسد القاتل في غيه فيقتل الأخرين وهكذا بالنسبة إلى ما اذا أخبرناها بالسرقة أو الاغتصاب أو الزنا أو الافطار في شهر رمضان عمداً علناً حيث تسجنه الدولة إلى آخر الشهر فقط وهو ليس بحكم اسلامي وانما يجب علينا الأخبار لا من باب انها تطبق قانون الاسلام أو حتى أن تطبيقها جائز لأن التطبيق ليس الا على الدولة العادلة والحكم ليس ما تطبقه الدولة وانما من باب قانون الأهم والمهم وانما ذكرنا هذا المبحث هنا البيان أن القانون اذا لم يكن قانون الفطرة والشريعة في أي مكان يجوز اتباعه وفي أي مكان يجب وفي أي مكان يحرم ومن ذلك تبين ان قول بعض الحقوقيين الغربيين من أن القانون اذا وضع وجب اتباعه ولا حق لأحد في مخالفته سواء كان واضع الحقوق تابعاً لمدرسة الفطرة أو مدرسة التجربة أو مدرسة الاجتماع أو غيرها كلام غير تام لا بالنظر الاسلامي فحسب بل بالنظر العقلي أيضاً اذ معنى ذلك وجوب اتباع قوانين المستبدين والظالمين وهل هذا الا تحكيم قوة السلاح في وضع القانون اذ المستبد اذا وضع القانون انما

يضعه بقوة السلاح ومنه يعلم أنه لا ملزم لمثل هذا القانون بل اللازم مخالفته سراً وعلناً حتى يخلى مكانه للقانون الصحيح .

ثم ان في العالم غير الاسلامي حيث دولة القانون الدولة قد تضع القانون وقد لا تضعه وانما تتبع العرف والعادة يعني تصدق الدولة أن العرف والعادة هما القانون فيما اذا لم يكن قانون للدولة مقنن من قبل ذلك فلا أهمية منحصرة للتقنين في مجلس الأمة أو الأعيان أو ما أشبه أي ليس ذلك القانون الوحيد والفرق بين العرف والعادة ان الأول عبارة عما يراه العرف وان لم يكن له سابق أو كان له سابق مخالف بينما العادة عبارة عن وجود سابق وان لم يره العرف فبينهما عموم من وجه مثلاً قد يرى العرف حرمة اصطياد الحيوانات النادرة بينما العادة على الاصطياد وقد يكون الأمر بالعكس وسيأتي لبعض الكلام في ذلك ومن ذلك يعرف أن الصور الأولية المتصورة في هذا الباب ستّ حيث أن القانون قد يكون مع عرف مخالف أو مع عرف موافق أو مع عرف حياد أي من باب السالبة بانتفاء الموضوع وهذه الصور الثلاث أيضاً يأتي في القانون مع العادة فان العادة قد تكون مخالفة للقانون وقد تكون موافقة وقد تكون العادة حيادية أما الأمر بالنسبة إلى الشريعة ففي الصغريات المجعولة انما يكون لها قوة القانون بلزوم الاتباع فيما اذا وضعها شورى الفقهاء بأكثريةالآراء فالتقليد يكون في مثل الصلاة والصوم والحج وما أشبه أما في القوانين العامة الموضوعة للشرطة والجيش والنجدة والاقتصاد والزراعة والصناعة والتجارة والقضاء وغير ذلك فاللازم أن تكون موضوعة حسب رأي الشورى سواء وضعها الشورى مستقيماً أو وضعها بواسطة مثلاً شورى الفقهاء وهم من انتخبته الأمة للتقليد وللقيادة

يوكلون أمر وضع قوانين القضاء الموحد إلى لجنة من المجتهدين العدول منضماً اليهم جملة من علماء الحقوق الزمنيين فانهم اذا وضعوا شيئاً يكون له قوة القانون بلزوم الاتباع اذ هو كما اذا أمر مالك الأشتر شعب مصر بشيء لعله أن نصبه الأمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام على ذلك البلد فانه يجب اتباعه لأنه اتباع للأمام عليه الصلاة والسلام بالأخرة والحاصل انه يجب تنظير الأمر في حال الغيبة بحاله في حال الحضور فاذا نصب الامام عليه الصلاة والسلام لإدارة الحجاز مثلاً خمسة من أصحابه فكيف يلزم أن يديروا دفة الحكم أليس بالشورى والأكثرية واذا اختلفوا في اجتهاداتهم مثلاً ولم يتمكنوا من الوصول إلى الامام الا بعد سنة فاذاً يعملون بأكثرية آرائهم في كل شؤون الدولة المحتاجة إلى التقنين ورد الصغريات التي هي محل الابتلاء إلى الكبريات الكلية التي سمعوها من الامام عليه الصلاة والسلام ووجدوها في السنة المطهرة في القرآن الكريم فكذلك حال الغيبة ، حيث المراجع المتعددون الذين كلهم مراجع تقليد الناس وكلهم وكلاء امام واحد عليه الصلاة والسلام فان ولايتهم عرضية بينها ولايتهم في طول ولاية الامام كولاية الامام التي هي في طول ولاية الرسول صلى الله عليه واله وسلم والذي ولايته في طول ولاية الله سبحانه وتعالى فهم في حال الغيبة كحال الأوصياء المتعددين بالنسبة إلى صغار الميت أو كالأبناء المتعددين المتساوين عمراً بالنسبة إلى أمور الميت إلى غير ذلك ثم انه قد تبين ان التشريع خاص بالله سبحانه وتعالى وان تشريعات الله سبحانه وتعالى مؤيدة بالفطرة التي جعلها الله سبحانه وتعالى في الانسان لكن يبقى شيء وهو أن تطبيق الكبريات الكلية على الصغريات الخارجية غالباً يكون له افراد متعددة فيكون الحاكم مخيراً بين هذا الفرد وهذا الفرد مثلاً قال الامام عليه الصلاة والسلام فللعوام ان

يقلدوه أو قال بالأئتمام بامام جماعة أو قال بالرجوع إلى قاض متصف بصفات مخصوصة فاذا كان هناك مرجعان متساويان أو امامان أو قاضيان يتوفر في كلهم الشروط المقررة شرعاً حق للانسان ان يقلد أو يأتم أو يتقاضى إلى هذا أو ذاك وكذلك الحال اذا قال (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن) وكان مصداق الأحسن كلاً من التجارة والزراعة والصناعة حيث انه إذا كان الجميع على قدم المساواة في الربح العائد إلى اليتيم وعدم الضرر حق أولى اليتيم أن يضع أمواله في هذا أو ذاك أو ذلك إلى غيرها من الأمثلة لكن الدولة عند وضع القانون لا تتمكن أن تجعل الأمر رجراجاً بل لا بد من جعل القانون على طبق احدى الصغريات المتعددة مثلاً لا تتمكن الدولة ان تقول السيارات حرة في كيفية السياقة يميناً أو يساراً وبأية سرعة أرادوا وبالوقوف كيف ما شاءوا وهكذا بل لا بد لها أن تعين أما اليمين أو اليسار وان تقول يلزم وقوف السيارات أما عند الضوء الاحمر أو الأخضر وهكذا بالنسبة إلى غالب الشؤون المرتبطة بالدولة اذ عدم التعيين يوجب الفوضى والضرر والهرج والمرج وكل هذه العناوين تقيد القوانين الأولية فحينئذ فان العرف والعادة والوضع الجغرافيائي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي وغيرها كلها لها مدخلية في اختيار الحاكم الاسلامي هذه الصغرى على غيرها مثلاً لو اعتاد البلاد قبل الحاكم الاسلامي على السير على اليمين مما لا يمكن ردهم إلى السير على اليسار مثلاً يجعل الحاكم ذلك قانوناً وان كان السير على كل من اليمين ومن اليسار جائزاً فردياً لولا المصلحة الثانوية وكذلك لو كان احتياج البلاد إلى الزراعة دون الصناعة يجعل الحاكم صرف المال في الزراعة قانوناً إلى غير ذلك وهذا الذي نذكره ليس عبارة أخرى عن حق الحاكم في جعل الحكم مما هو خلاف الاسلام بل هو

عبارة عن حق الحاكم في ترجيح موضوع على موضوع حيث عدم الترجيح الابتدائي وانما يكون الترجيح بسبب تدخل مصلحة اسلامية خارجية في القانون الأولي حيث ان عدم الترجيح والتقنين على طبق ذلك المرجح موجب للفوضى والضرر وما أشبه وذلك بخلاف الغربيين الذين يجعلون الحكم والموضوع كليهما بيد الحاكم بقي شيء وهو أنه مع قطع النظر عن مبعث القانون حيث قد تقدم ان القانون يختلف حسب انحداره عن الاجتماع أو التجربة أو الفطرة أو غير ذلك وان كل ذلك له مدخلية في اختلاف القانون اذ المقنن أيضاً ليس حراً في جعله القانون بل تابع لموجب له من عرف او اجتماع أو تجربة أو فطرة أو اخلاق أو غير ذلك يأتي الكلام في الهدف من القانون أيضاً اذ القانون يختلف بحسب الهدف كما يختلف الأمر في الماديات كالسرير من حيث المادة ومن حيث الهدف وان صانع السرير مثاله مثال جاعل القانون فصانع السرير يختلف صنعه بين أن يكون من الخشب أو من الحديد وأية كانت المادة العيدان أو الحديد فقد يصنع السرير لأجل الجلوس وقد يصنع لأجل النوم فالاقسام أربعة سرير النوم من الخشب أو الحديد وسرير الجلوس من الخشب أوالحديد وفي مقام القانون كذلك قد يكون المبعث الادلة الأربعة والهدف لأجل ترفيع الاقتصاد أو لأجل ترفيع الثقافة وقد يكون المبعث العرف والعادة لأجل ترفيع الثقافة أو لأجل ترفيع الاقتصاد والقانون في كل من الأقسام الأربعة يختلف عن الأقسام الثلاثة الأخر فاذا كان المصدر الأدلة الأربعة يجب أن يجعل القانون منبعثاً من ﴿**أحل الله البيع وحرم الربا**﴾ فبالمال التجاري تبنى المدارس للثقافة أو تنصب المعامل للاقتصاد حيث قد يكون الهدف من القانون الثقافة وقد يكون الهدف من القانون الاقتصاد أما اذا كان العرف والعادة هو المبعث كما في

بعض المجتمعات المتفسخة في البلاد الاسلامية مثلاً فالمبعث اخذ المال من الربا لأجل احد الهدفين السابقين فتأتي الأقسام الأربعة هنا أيضاً وعليه نفى العرف المتفسخ أوعرف غير المسلم قد يكون المبعث حلالاً أو حراماً، وعلى كل فالهدف حلال أو حرام كفتح المخمر مثلاً وقد ذكرنا سابقاً أن الفرق بين الاسلام وغير الاسلام أن الاسلام انما يضع القانون في أطار الصغريات فقط بينما غير الاسلام يضع القانون في أطار الصغريات والكبريات معاً .

(مسألة) خلاف بين علماء الحقوق والقانون وغيرهم في أن الأصل الفرد أو المجتمع قال بكل جماعة فالأولون استدلوا بأن الإنسان ولد حراً ويبقى حراً ولا يمكن أن يسلب شيئاً من حريته احد إلا الدين الألهي الذي يسلب حريته في مصلحته أيضاً في دنياه أو آخرته والدولة وغيرها انما يلزم عليهم أن يحموا هذه الحرية وهو وحده له الحق في أن يتنازل عن حريته تلقائياً اطلاقاً أو بعقد كأن يلقى متاعه في الشارع اعراضاً أو يهب شيئاً من أمواله إلى الآخرين أو يبدله بمال آخر في عقد مع آخرين بأي نوع من أنواع التبديل فيما اذا لم يكن منع شرعي بالاضافة إلى أن حريته محدودة بحرية الآخرين فلا يحق لأحد أن يضر الآخرين أو يسلب حرياتهم وكذلك بالعكس ومن هذا المنطلق يكون الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدولة والعقود والثقافة وغيرها كلها تابعة للانسان فان الكل يدور مدار الانسان ففي حقل الاقتصاد المعيار (دعه يعمل دعه يسير) وفي حقل السياسة هو حر في انتخاباته إلى أبعد حد وفي حقل الدولة الدولة خادمة له يقبلها الانسان متى شاء ويردها متى شاء حالها حال خادم البيت وفي حقل الاجتماع له أن يجتمع مع من شاء ويراجع الطبيب والمهندس وغيره كما يشاء . ويتزوج ممن يشاء وفي حقل العقود له ان يبيع أو يرهن أو يؤجر أو يستأجر كما يشاء وفي حقل الثقافة له ان ينخرط في أي ثقافة شاء إلى غير ذلك مما يحفظ كرامته وحريته وملكه الفردي وغير ذلك وعلى هذا فوظيفة الحقوق جعل القوانين لحفظ التنسيق بين الأفراد الذين يتكون منهم الاجتماع وعليه فالعدالة ليست إلا حفظ الحريات والتنسيق بين الأفراد في الاطار الشرعي فيما اذا كان متشرعاً في اطار العرف والعادة ونحوهما في غيره والحاصل أن ارادة الفرد

هي روح الاقتصاد والدولة والحقوق وغير ذلك ومن ذلك ينشأ حق التجارة الحرة والعقود المعاملية والنكاح والطلاق وغير ذلك من شؤون الفرد .

أما القول الثاني فقد استدل بان الإجتماع هو الأصل لأنه هو الذي يؤمن مصالح الأفراد ومنه يقوم الأفراد الكبار والمخترعون العظام فلو لم يكن الاجتماع هل كان بالإمكان وجود علماء بارزين أو مخترعين فائقين أو زعماء كبار أو ما إلى ذلك والفرد له الحق بقدر ان يعيش في هذا الاجتماع موفور الجانب محترم المال والعرض والدم فحرية الفرد سواء في حقل السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها محدودة بحدود مصلحة الاجتماع وعليه فاللازم ان يتكيء كل شيء من السياسة أوالاقتصاد أو الحقوق أو غيرها على ارادة الاجتماع والتي تمثلها الدولة وعليه فاللازم ان يدور كل شيء مدار الدولة الممثلة للاجتماع نعم في هذا المدار يجب أن تشكل المدرسة الحقوقية المرتبطة بالافراد والمراد بالمؤسسة الحقوقية أن الفرد له حق الكسب والاتجار والسفر والعمارة والزراعة والنكاح والطلاق والمعاملة وغيرها وعليه فالعدالة عبارة عن اعطاء الفرد حقه في أطار الجماعة فكلما كان ضاراً بالجماعة لم يكن حقاً للفرد وان كان الفرد اذا عاش وحده كان له ذلك الحق مثلاً اذا عاش الفرد في غابة كان له أن يستفيد من كل الثمار اكلاً وتجفيفاً ونحوها وعاش على البحر كان له أن يستفيد من كل الأسماك واذا عاش في الصحراء ، كان له أن يسوق سيارته كيف ما شاء وهكذا أما اذا عاش في الاجتماع فان القانون يجعل الثمار والأسماك للكل وانما له بقدر حصته في ضمن الكل كما أن له بقدر ما يقرره القانون من السير يميناً أو يساراً سريعاً أو بطيئاً ومن الوقوف أو الجري بما فيه مصلحة الاجتماع وعلى هذا الرأي

فخصوصيات الأفراد وتكاليفهم وحقوقهم تعني بواسطة الاجتماع وتستفاد من العرف والعادة وغير ذلك فالأفراد مجبورون أن يعيشوا في هذا الإطار في كل شؤونهم الفردية والاجتماعية بخلاف الرأي الأول حيث يرى أن كل شيء يوضع حسب حرية الفرد وبرأيه لكن في أطار حرية الآخرين وآرائهم وقد تقدم انتهاء حرية الفرد ورأيه حيث يبتدىء حرية الآخرين وآرائهم وعلى هذا فالدولة تتدخل في كل شؤون الأفراد بما تراه صلاحاً سواء شؤونهم السياسية أو الاجتماعية أو الإقتصادية أو الحقوقية أو غيرها لأن الدولة بما أنها ممثلة للاجتماع هي الأصل الذي يجب أن يكون الفرد فرعاً له لا انها هي الفرع الذي يكون الفرد أصلاً لها ولذا فالعدالة في نظرية الاجتماع تقتضي توزيع الثروة بمعنى أن الدولة تقسم الثروة حسب ما تراه تقسيماً عادلاً بين الأفراد وذلك بمعنى أنه يأخذ من الكل ليعطي للكل وللحق للمأخوذ منه ان يعترض بأنه لماذا تأخذ مني المال الذي اكتسبته بينما في نظرية الفرد العدالة معاوضيه بمعنى أن الفرد يعطي بقدر ما هو يرى في قبال أخذه من الطرف حسب المراضاة بينهما والحاصل أن الفرد في نظر الاجتماعي محكوم كما أن الاجتماع في نظر الفردي محكوم ومن النظرة الفردية نشأت الدول الرأسمالية ومن النظرة الاجتماعية نشأت الدول الشيوعية ومن الجمع بينهما نشأت الدول الاشتراكية ولا نقصد أن الشيوعية مبنية على الاجتماعية فحسب أو الرأسمالية مبنية على الفردية فحسب اذ كل من الدولتين تبنى على عدة أسس والتي من أهمها النظرة الفردية أو النظرة الاجتماعية كما أن الاشتراكية لم تنشأ من الجمع بين النظريتين مطلقاً بل أخذت بعضاً من هذا وبعضاً من هذا وان كانت نسبة المأخوذ مختلفة أي لم تتساوى النظريتان في

تكوين الاشتراكية بل بنسب مختلفة مثل أربعة اخماس من الفردية وخمس من الاجتماعية بالاضافة إلى أن الاشتراكيات مختلفة حسب اختلاف آرائهم بقدر الأخذ من هذا الرأي أو من هذا الرأي هذا ولكن النظرية الفردية أقرب إلى العقل والمنطق وإلى الفطرة والاسلام حسب الادلة المتوفرة في المقام ذلك بشروط وضعها الاسلام .

الأول : (أن يكون حقه) وهذا الشرط عبارة أخرى عن تحقق الموضوع فلا يحق للانسان استغلال انسان آخر ولو بالأكراه الأجوائي كما فصلناه في الكتب الاقتصادية مثلاً الانتاج حاصل من العمل والعمال ورأس المال والادارة وصاحب المال فاللازم أن يوزع الربح على هذه الخمسة حسب حقوقهم العادلة في نظر العرف وبذلك لا تتحقق الرأسمالية بمعناهاالغربي بل الرأسمالية بمعناها الاسلامي حيث قال سبحانه ﴿**لكم رؤوس أموالكم**﴾ ولذا قد يعبر عنه بالاشتراكية أيضاً كما في الرواية (شرّك) .

الثاني : أن لا يكون ضرر على الآخرين وهذا الشرط عبارة عن تحقق الموضوع لما تقدم من أن حق الفرد محدود بحقوق الآخرين كما أن حرية كلِ فرد محدودة بحريات الأفراد الآخرين .

الثالث : تقسيم حقه بين جانبيه الفردي والاجتماعي فان الانسان فردي من ناحية واجتماعي من ناحية أخرى ولذا فاللازم أن يقسم سعيه بين الجانبين فاعطاء الاجتماع شيئاً من سعيه ليس بمعنى أن الاجتماع سلبه حقه أو أن الدولة هي الحاكمة والأصل والفرد هو المحكوم والفرع بل بمعنى اعطاء جانبه الاجتماعي حقه أيضاً وحق الاجتماع عبارة عن حفظ النظم وتقديم الاجتماع إلى الأمام وهذان ما يقوم بهما الدولة نيابة عن

الأفراد في انتخابات حرة على ما ذكرنا تفصيله في كتبنا السياسية ومن الواضح أن حفظ النظم يعود بالخير إلى الفرد فهو خروج عن الفرد إلى الفرد كما أن تقديم الاجتماع يعود بالخير إلى الفرد أيضاً فان الفرد في الاجتماع المتأخر مهان وماله وعرضه ودمه معرض للزوال بواسطة اجتماع آخر متقدم اذ من طبيعة الاجتماع المتقدم أن يطغى حسب قوله سبحانه (ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى) بالاضافة إلى أن الاجتماع المتفكك معرض لأن يعتدي بعضهم على بعض مما يجعل الفرد في معرض الإهانة .

الرابع : التكافل الاجتماعي مثل اعطاء المرضى والمعلولين وما أشبه وهذا أحياناً يعود إلى نفس الفرد أيضاً حين عجزه وضعفه واحياناً لا يعود إلى نفسه الا من جهة الضمير والوجدان ومن جهة أن احترام المجتمع احترام لكل فرد من افراده حيث أن التكافل الاجتماعي نوع من احترام الاجتماع والانسانية وهذا الاحترام عائد إلى كل فرد فرد وهذا وان أمكن عكسه بأن يقال بأصالة الاجتماع ويخصص بأمثال هذه المخصصات الأربع الا ان الفرد أولى والاجتماع ثانوي فمثالهما مثال القطرة والبحر ومثال الرملة والصحراء ولذا فاللازم أن يجعل الفرد أصلاً والاجتماع استثناءاً لا العكس وبذلك ظهر أن أشكال الاجتماعيين على الفرديين غير وارد حيث انهم شكلوا على الفرديين بأنه ان اعطينا الحرية للأفراد سبب ذلك أضرار أنفسهم وغيرهم وجمودالاجتماع اذ الفرد لا يتمكن من تقديم الاجتماع إلى الأمام بل الاجتماع المتمثل بالدولة يتمكن من التقديم للاجتماع وبذلك يتقدم كل فرد فرد لا ان الاجتماع مكون من افراد ان تقدم الاجتماع تقدموا وان تأخر الاجتماع تأخروا

بـالاضافـة إلى ان ذلك يـوجب استغلال الأفـراد الأثريـاء وهم قلة دائماً لـلافراد الفقـراء وهم الذين يشكلون الكثـرة دائماً كـما نشاهـده في العالم الـرأسمالي حيث مـلايين الجـائعـين في قبـال ألـوف الأثـريـاءالـذين هم يستغلون العمـل والعمال والمعمـل وكل شيء لأجـل مزيـد المال وجلب الثروة إلى كيسهم ولا ينفع أن يقال أن العمل يكون بالرضا فـان العمال يعملون بالمعاقدات مـلء رضاهم مع الـرأسماليين حيث أن هذا الـرضا اكراهي اجوائي فـانهم ماذا يعملون لأجـل امرار معـاشهم اذا لم يعملوا لأجل الرأسمالي وهم كالطير في القفص انه يتحرك فيطير الا انه في نطاق القفص لا أنه حر يطير كسائر الطيـور الخارجـة عن القفص حيث تذهب في اجواء السماء وآفاق الأرض اذ قد عـرفت أن الفرديـة محدودة بحـدود تحـل كل هذه المشـاكل وليس معنى عـدم الاجتمـاعيـة صحـة الفـرديـة الرأسمالية بالمفهوم الغربي بل تصبح الرأسماليـة بالمفهـوم الاسلامي كـما ذكرناه في فقه الاقتصاد وغيره هذا بالاضافة إلى ان النظريـة الاجتماعيـة تنتهي إلى الدكتاتـورية حتى يصبـح الفرد آلـة بسيطة في المعمـل كما هـو المشاهد في الدول الشيوعية فالنظرة الاجتماعية أكثر بـطلاناً من النـظرية الفردية اذا دار الأمر بينهما فان الاجتماعية لا تعطى للعمال لا حرية العمل حتى بقدر اعطاء الفردية لهم ولاحقهم في الاقتصاد بل ان الـدولة تسلب الناس اموالهم وحرياتهم في وقت واحد وحيث انا ذكـرنا تفصيـل الكلام في الاقتصاد والسياسة في كتاب فقه الاقتصاد وفقه السياسة فلا حاجة إلى التكرار في المقام .

(مسألة) : الحق لها ميزات أوجبت جمعها في مكان خاص وذلك للخصوصيات المشتركة بين جميع الحقوق :

الأول : تلك الميزات فانها الزاميات في الجملة وانما قلنا في الجملة لأنه قد يكون الحق الزامياً مطلقاً سواء أراد صاحب الحق أم لم يرد كحق الأبوة والأمومة والاولاد والأقرباء وما أشبه فان الأب اذا قال عرضت عن حق لا يسقط حقه بذلك بل هو أب وهكذا بالنسبة إلى سائر الأقرباء وليس كذلك حق الزوجية لأنه حق دائمي ولذا لم يكن قبل الازدواج هذا الحق ولا بعد الفسخ أو الطلاق أو ما أشبه وقد يكون الحق الزامياً اذا أراد صاحب الحق فله اسقاطه كما تسقط الزوجة حق القسم والأقرباء حق النفقة وما أشبه ذلك فاذا لم ترد الزوجة أو الأقرباء سقط الحق أما اذا أرادت أو ارادوه كان لازماً على الزوج والأقرباء ومن القبيل الأول حق الحياة وحق الملكية وحق الحرية وما أشبه ذلك والحق القابل للاسقاط يسمى في عرف الفقهاء بالحكم وعلى هذا فالحق له اطلاقان اطلاق عام يشمل الحكم واطلاق في مقابل الحكم حيث يكون بين الحق والحكم في الاطلاق الثاني تباين بينهما في الاطلاق الأول يكون بينهما العموم المطلق وهنا موارد في الفقه اختلف الفقهاء في انها حق بالمعنى الأخص أو حكم ولو لم يقم الدليل على أي من الأمرين فهل الأصل الحق بالمعنى الأخص أي ليس ملزماً لصاحب الحق فله أن يسقطه أو يصالحه أو ما أشبه ذلك أو حكم لا يبعد الأول اذ الحق العرفي قابل للاسقاط بدليل الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم ومن شأن الأموال والأنفس الحقوق المتعلقة بهما وذلك يقتضي تسلط الانسان عليه ايضاً بالملاك الأولوي وحيث لم يعرف أن الشارع اضاف على الحق

العرفي للالزام فالأصل عدمه وربما يقال الأصل الحكم لأن كونه حقاً ثابتاً ولم يعلم أنه قابل للاسقاط أو الانتقال أو ما أشبه ذلك فالأصل عدم قبوله له لكنه مردود حيث أن الأصل في الحقية لا يدع مجالاً لهذا الأصل لأن الشك في أنه قابل للاسقاط أم لا ناشيء عن الشك في أن الشارع زاد على الحق العرفي أم لا فاذا جرى الأصل في السبب لم يبق مجال لجريان الأصل في المسبب .

الثاني : من ميزات الحق أن الدولة ضامنة لأجرائها وهذا يصدق سواء في داخل الدولة أو في الحقوق بين الدول المتعددة فان الحقوق بين الدول اذا لم يعطها من عليه الحق قوبل بالجزاء مثل اسقاط كيانها الاعتباري عند الدول ومثل اعتراضات منظمات حقوق الانسان وما أشبه عليها ومثل تضييق الدول عليها بالمقاطعة السياسية بسحب سفرائهم عنها وإرجاع سفرائها اليها والاقتصادية بعدم البيع والشراء وسائر المعاملات معها ومثل تسليط أجهزة الاعلام ضدها إلى غير ذلك وأحياناً يصل الأمر إلى محاربتها لإيقافها عند حدها أو المؤامرة ضدها علناً لإسقاطها .

لكن لا يخفي ان القانون الدولي ناقص من جهة انه ليس هنالك محكمة ذات صلاحية دولية يكون للفرد الحق في الشكاية ضد دولته عند انتهاك الدولة لحقوقه فان الدولة اذا انتهكت حق فرد من رعاياها بمصادرة أمواله أو هتك عرضه أو سجنه اعتباطاً أو تعذيبه والتشهير به لإسقاط سمعته أو منعه عن الحقوق كما نجد كل ذلك في كل الدول الدكتاتورية بلا استثناء فمن يكون الحكم في انتصافه من الدولة الظالمة له فاذا كانت هنالك محكمة دولية يشتكي اليها المظلوم واذا ثبت إدانة

الدولة الدكتاتورية فعلت الدول بتلك الدولة الظالمة المقاطعات والعقوبات السابقة أو ما أشبه ذلك فان مثل ذلك يوجب إيقاف الدكتاتوريين عند حدودهم ولو نوعاً ما .

ثم ان ضمان الدولة والمجتمع أيصال الحقوق إلى أصحابها يتجلى في أمور :

الأول : العقوبات المقررة للمخالف كالسجن والتغريم والنفي والقتل احياناً والمقاطعة والحرمان عن الحقوق السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية مثل حرمانه عن السياقة أو عن الترشيح أو عن الانتخاب أو ما اشبه ذلك من أسباب الردع ونحن لا نقصد أن كل ذلك مشروع في شريعة الاسلام بل نقصد أن وسيلة الدول في ضمان اجراء الحقوق ذلك في الجملة ومن المعلوم أن بعض تلك الأمور صحيح في الاسلام وبعضها غير صحيح على ما ذكروه في كتاب الجهاد والقصاص والديات والحدود وفي بعض كتب متفرقة من العقود والإيقاعات لا يقال كيف يمكن اجراء العقاب والحال انه كثيراً ما يسرى العقاب إلى الأبرياء مثلاً اذا قتل القاتل يسري ذلك إلى ترمل زوجته وتيتم أولاده أو ان البنت الزانية اذا جلدت سبب ذلك سقوط سمعة عائلتها مع أن العائلة مبرأة أو ان للشخص المجرم اذا سجن تبقى عائلته بدون نفقة فانه يقال لوحظ في العقاب الأهم والمهم نعم يلزم حصر المشكلة في أضيق نطاقها حتى لا يسري العقاب إلى البريء بالقدر الممكن جمعاً بين الحقين .

الثاني : ابطال اعمال مخالف الحقوق مثلاً اذا تزوج بالخامسة أو طلق طلاقاً غير مشروع أو عامل معاملة غير متوفر فيها الشروط فان

الدولة تبطل تلك الأعمال ولا يخفي أن الدول الدكتاتورية في البلاد الاسلامية تضيف على مقررات الاسلام في مثل هذه الأعمال بل على مقررات العقل والوجدان أشياء كثيرة اما غروراً واما جهلاً واما لأجل ملء كيسها مثل أنها تبطل العقود والإيقاعات التي لم تثبت في محاضر الدولة أو تهدم الدار التي لم تبن باجازة الدولة أو تغلق الدكان الذي لم تفتح باجازة الدولة أو تصادر المطبعة التي طبعت شيئاً ضد الرقابة إلى غيرها مما هو خلاف المنطق والعقل والشرع .

الثالث : الزام الدولة جبر ما أتى به الفرد خلاف الحقوق مثل رد السرقة وارجاع الغصب وتدارك الجرح واعطاء ضرر من تضرر بسبب السياقة أو بسبب سقي حديقته الماء مما تعدى إلى دار الجيران إلى غير ذلك وأحياناً يكون أثران مثل تسجنين السائق وتغريمه اذا سبب قتلاً أو هدماً أو ما أشبه ذلك وهنا أيضاً الدول الدكتاتورية تجمع بين عقابين بينما ليس إلا عقاب واحد فمن قتل غيره سجنته الدولة بالإضافة إلى أخذ الدية منه بينما ليس في الاسلام والعقل إلا القصاص أو الدية إلى غير ذلك .

الرابع : وهذه عقوبة يتلقاها مخالف الحقوق من المجتمع الأعراض عنه في المجالس وعدم السلام له وعدم تزويجه أو التزويج منه وعدم ائتمانه في المستقبل أو مثل رد الصبي الآبق والزوجة الناشزة إلى دار الأبوين وبيت الطاعة إلى غيرها .

الخامس : كل ذلك بالاضافة إلى الآثار الدينية مثل عدم قبول شهادته اذا فسق أو عدم الصلاة خلفه اذا ارتكب معصية أو عدم تقليده اذا كان خرقه للحقوق يسلب عدالته أو ما أشبه ذلك .

الميزة الثالثة للقانون أنه كلي عرضاً وطولاً ومعنى ذلك أن القانون لا يوضع لفرد واحد أو لأفراد معدودين بل يوضع كلياً وان كان الانطباق قد يكون فردياً مثلاً يقال من سرق فله جزاء كذا فانه كلي وان لم يوجد في البلد إلا سارق واحد بل أحياناً لا يوجد حتى السارق الواحد ومعنى ذلك أن وضع القانون على نحو القضية الحقيقية المذكورة في المنطق بمعنى أنه كلما وجد هذا الموضوع ترتب عليه هذا الحكم فكلما وجد سارق كان جزاءه كذا وهذا معنى الطولية حيث السارق الثاني في طول السارق الأول وهكذا اذا قيل الملك أو الوزير أو السفير حكمه كذا حيث الحكم في وقت واحد لا يشمل إلا واحداً أو عدة أفراد فقط وانما الحكم سار طولاً لكل من سار ملكاً أو وزيراً في المستقبل بينما الحكم بان كل واحد حر أو له حق الحياة أو ما أشبه عرضي وطولي لكثرة الأفراد المشمولين لهذا القانون في وقت واحد وحيث ان القانون له صفة العموم والاطلاق فالأفراد متساوون أمامه نعم لا شك أن بعض القوانين يشمل قطاعاً كبيراً وبعضها يشمل قطاعاً صغيراً مثل أن حكم الطلاب كذا أو أن منتخبي الأمة لهم المصونية القانونية أو ما أشبه ذلك لا يقال كيف يمكن شمول القانون لجميع الأفراد مع اختلاف الأفراد في الخصوصيات وهل هذا الاخلاف العدل مثلاً يقال أن على القاتل الدية بقدر كذا أو أن كل بالغ عاقل غير محجور له حق الأتجار بكل أمواله مع وضوح ان قاتل من يكتسب كل يوم عشرة دنانير قد خسر عائلته في كل سنة أكثر من ثلاثة آلاف دينار بينما قاتل من يكتسب كل يوم ديناراً خسرهم عشر الأول وكذا الذكاء مختلف فكيف يسلم كل الأموال إلى اليتيم بعد البلوغ والعقل بينما قد يكون حسن الملكة في التصرف في ما له فيكون من الصالح تسليم كل أمواله له وقد يكون سيء الملكة مما يقتضي المنطق

عدم اعطائه كل المال إلا تدريجاً وهكذا ؟ والجواب ان سبب ذلك العقلاء لأن الأمر دائر بين الأهم والمهم فاذا قيل كل انسان يقتل يجب اعطاء ديته حسب ميزان ارباحه يستشكل عليه .

أولاً : ان بعض الناس لا أرباح لهم .

وثانياً : ان بعض الناس لا يمكن اعطاء ديتهم بقدر ارباحهم لكثرتها .

وثالثاً : اذا جاء هذا الشيء في الأرباح يأتي النقض ايضاً في اختلاف الأعمار وفي اختلاف استفادة المجتمع من المقتولين الفوائد المعنوية والمادية وفي اختلاف الصفات النفسية وفي اختلاف الصفات البدنية إلى غير ذلك مثلاً كيف يتساوى المقتول الذي عمره في ريعان الشباب للمقتول الذي هو في اواخر عمره أو في أوائل عمره وكيف يجعل من يستفيد المجتمع منه الوعظ والارشاد ويسبب تقويم اخلاق الناس مثل الذي ليس هكذا أو كذلك بالنسبة إلى تساوي الكريم والبخيل وقوى البدن وضعيفه وجميل الوجه وقبيحه والصحيح والمريض إلى غيرها من الصفات النفسية والجسمية وللشروط الخارجية الكثيرة فحيث رأى العقلاء عدم تمكنهم من هذه التمايزات لجئوا إلى جعل القانون عاماً هذا بالاضافة إلى أنه لو فرض جعل مائة قانون لمائة قسم من المقتولين والقاتلين أوجب ذلك اختلافاً كبيراً وتنازعات كثيرة في المجتمع حيث يدعي القاتل انه كان كذا وأولياء المقتول ان المقتول لم يكن كما يدعيه القاتل وهكذا والظاهر ان هذه الميزات تظهر في الآخرة فحسب ولذا ورد في الدعاء خطاباً إلى الله سبحانه وتعالى ﴿**يا من عند الميزان قضائه**﴾ لأن المحذورات المذكورة لا تتمشى مع كون علام الغيوب هو القاضي

فيعرف الحقائق بدقة متناهية ويتمكن من الأثابة والمعاقبة على حسب تلك الموازين الدقيقة ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** ﴾ وهكذا يقال بالنسبة إلى الأمثلة الأخر التي تسبب القوانين استواء الناس فيها كمثال اعطاء الأموال للبالغ العاقل وغير ذلك مع الاختلافات الكثيرة بين الأفراد المتساوين في القانون سواء في المعاملات أو في الأحكام أو في المواريث أو في غيرها .

الميزة الرابعة ان علم الحقوق وجد لأجل تنظيم الاجتماع حيث ان الاجتماع لا ينظم في معاملاته بالمعنى الأعم للمعاملة (فان المعاملة بهذا المعنى تشمل حتى مثل القضاء والأرث والديات والقصاص والحدود وحيازة المباحات وما أشبه وبالجملة انها في قبال العبادة) إلا بموازين وضوابط والحقوق وجدت لأجل ذلك أي تنظيم شؤون المجتمع وعدم تعدي بعضهم على بعض وعدم النقص في جانب من أجل الزيادة في جانب آخر وربما يشمل الحقوق الأمور الفردية أيضاً مثل حق الانسان الفرد على نفسه وعلى أي حال طهارة الضمير وسلامة الروح والجسم وحسن النية وما أشبه كلها من شأن علم الأخلاق لا أنها داخلة في الحقوق نعم قد تتدخل هذه الأمور في جعل الحقوق وتطبيق صغريات الحقوق على كبرياتها مثلاً من يقتل انساناً عن حسن النية بزعم أنه يريد قتل الناس بينما لم يكن الأمر كذلك أو يفعل عكسه عن سوء نية مثلاً زيد يستحق القتل لكن القاتل يقتله حقداً وليس بمطلع على أنه مهدور الدم إلى غير ذلك فان القتل شيء واحد وان اختلف في كونه داخلاً في حق القصاص وعدمه وعلى هذا فالحقوق المصطلحة عبارة عن الضوابط التي تتحكم الافراد بما هم مربوطون بالمجتمع وضامن إجراء هذه

الحقوق الدولة والدولة بيد الفقهاء العدول ثم عدول المؤمنين على ما فصله الشيخ وغيره في باب الولاية في كتاب المكاسب ومما تقدم ظهر أن كلاً من الدين ومن الحقوق بالمعنى العام للكلمة بينهما عموم من وجه لتصادقهما في بعض المواد وتفارق كل واحد من الآخر في بعض الموارد الأخر أما الدين والحقوق بالنسبة إلى الدين الاسلامي فبينهما عموم مطلق حيث الحق شعبة من شعب الدين وفي البلاد الاسلامية حيث الحكومات التابعة للغرب قلباً وقالباً أو قلباً وان تظاهروا بالاسلام قالباً يجعلون من منابع الحق والقانون الدين خصوصاً في الأحوال الشخصية وما أشبه الدين الذي هو مصدر الحق مأخوذ من الكتاب والسنة والاجماع والعقل من غير فرق بين أن يكون المراد بالعقل ما ذكره علماء الشيعة وألمعنا اليه سابقاً أو ما يراه علماء السنة من القياس والاستحسان وغيرهما أما بالاضافة إلى القوانين الغربية والعرف والعادة وما أشبه ذلك ثم أن الذين يجعلون من مصادر القانون ما ليس باسلامي يرون تطور القانون مع تطور الاجتماع والاعراف والعادات ولذا يعرف الحق بعضهم بأنه ما يختلف مفهومه تبعاً لطبيعة المجتمع الانساني وكيانه ونتيجة لوضع الفرد في البناء الاجتماعي والاقتصادي الذي يعيش في ظله ففي المجتمعات البدائية التي لم تكن تعرف الملكية الخاصة كان أفراد الجماعة يتمتعون بالمساواة المطلقة فيما يحصلون عليه من ثمار الانتاج ومن ثم لم تعرف تلك المجتمعات ذلك المفهوم الذي يميز انساناً على آخر ومن الناحية الفلسفية الحق اصطلاح قانوني يعني السلطة والقدرة التي يقررها القانون لشخص ويكون له بمقتضاها القيام بعمل معين فهي قدرة على عمل شيء والحياة القانونية هي التي تكفل احترام وحماية هذه القدرة في مواجهة الغير وكل حق يقابله واجب يفرضه القانون على الشخص .

ثم الحقوق على أنواع كالحقوق السياسية مثل حق الانتخاب وحق الترشيح وحق التولي للوظائف العامة والحقوق الخاصة كالحقوق التي تنشأ طبقاً لقواعد خاصة بفروعه المختلفة مثل حقوق الأسرة التي تقررها قوانين الأحوال الشخصية والحقوق المالية التي تقررها قواعد المعاملات قال بعضهم وذلك بسبب تطور قوى الانتاج وتقدمها وأنه بظهور المجتمع الطبقي بدأت فكرة الحق تتبلور باعتباره امتياز تتمتع به فئة معينة من افراد المجتمع وهي التي تقبض على زمام الثروة ووسائل الانتاج ففي المجتمعات التي يمارس فيها الاسترقاق أصبح الناس ينقسمون إلى أحرار وعبيد وكان الأحرار هم وحدهم الذين يتمتعون بحق الملكية وبالحقوق السياسية التي تمنحهم فرصة المشاركة في ادارة شؤون المجتمع أما العبيد فكانوا مجردين من كل الحقوق بما فيها حق الحياة نفسه كما أثبت تاريخ المجتمعات الرأسمالية أن الحق الوحيد الذي تضمنه كاملاً وعملياً هذه المجتمعات هو حق الرأسماليين في جني الأرباح حتى لو أدى ذلك إلى انخفاض أجور العمال والهبوط بالظروف العامة للصناعة انتهى لكن في هذا الكلام خلط بين التاريخ والعقيدة والقانون اذ هو تعريف يصح على مذهبي دارون وماركس وقد ثبت علمياً عدم استقامتهما كما ألمعنا إلى تفصيل ذلك في فقهي الاقتصاد والاجتماع وغيرهما فلا داعي إلى تكراره .

وبعد ان عرفت الكلام في النسبة بين الحق والدين يأتي دور الكلام في النسبة بين الحق والاخلاق ومن الواضح كون النسبة بينهما عموم من وجه أيضاً ولو من جهة المصداق حيث قد يكون الحق حسب الاخلاق أيضاً مثلاً الوفاء بالعقد وبالعهد ورد الأمانة إلى أصحابها وما أشبه ذلك أخلاقي مع أنها حق أيضاً بينما التواضع والكرم وما أشبه من

الأمور الاخلاقية وليست من الحق بالمعنى المعاملي الذي وضع هذا المبحث لأجله وفي عكسه قد يكون من الحق وليس من الاخلاق بمعناه المتعارف فان من يطلق زوجته بعد أن خدمته سنوات ولم ير منها أي سوء وانما ليتزوج بفتاة جميلة لا ترضى بالزواج به الا بطلاق زوجته هذا الطلاق ليس اخلاقياً وان كان حقاً له والشارع الاسلامي بنى حقوقه على الاخلاق إلا ما اضطر إلى رفع اليد عنها من جهة أهم ولذا ورد عن النبي صلى الله عليه واله وسلم أنه قال (انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق) وورد أن (العرش ليهتز من الطلاق) وقد ذكرنا في كتاب الطلاق ان المراد بالطلاق بدون مبرر والا فقد طلق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعض زوجاته لأمر أهم كما طلق جملة من الأئمة عليهم الصلاة والسلام زوجاتهم كالحسن والسجاد والصادق عليهم الصلاة والسلام على ما ثبت في التواريخ والأحاديث وعلى هذا فالفرق بين الحق والاخلاق في أمور .

الأول : أن بينهما عموماً من وجه فلا تلازم الحق الأخلاق ولا العكس .

الثاني : ان الاخلاق ليست مما يوجبها القانون في الاخلاق الحسنة ولا يعاقب عليها القانون في الأخلاق السيئة الا بالقدر المتطابق بين القانون والاخلاق مثلاً الكسل والنوم المتزايد والأكل الكثير وما أشبه لا يعاقبها القانون الا اذا كانت من أسباب خرق القانون بجهة من الجهات كما أن الاحسان إلى الضعفاء والمشاركة الوجدانية مع المنكوبين والتعاون في الخير لا يأمر القانون إلا في واجبي النفقة بينما القانون مما له أمر ونهي إلزاميان .

الثالث : أنه لا ضمان لإجراء القواعد الأخلاقية بينما الدولة ضامنة لإجراء القواعد الحقوقية بالثواب المقرر قانوناً في الفعل والعقاب المقرر قانوناً في الترك أما القواعد الاخلاقية فضمان اجرائها الضمير والاستحسان الاجتماعي أو التقبيح كذلك في جانبي الحسن والقبيح .

أما النسبة بين الحقوق والعدالة فاللازم أن يعرف :

أولاً : العدالة ، فقد عرفها غير واحد بأنها الوسط بين الافراط والتفريط وعرفها آخرون بأنها اعطاء كل ذي حق حقه واضاف بعضهم على التعريف الثاني كلمة بشرط عدم الضرر بحقوق الآخرين لكن القيد الأخير مستدرك حيث اذا كان ضاراً لم يكن حقاً بالفعل بالاضافة إلى أنه لو كان لهذاالشرط واقع لكان التعريف ناقصاً أيضاً لأنه يلزم اضافة بشرط أن لا يضر الحق ذا الحق أيضاً فان لليتيم والسفيه حقهما لكن لا يعطيان لأنه يضرهما هذا بالاضافة إلى ما في التعريفين السابقين أيضاً من الأشكال حيث يرد على التعريف الثاني ما هو الحق مما يضطر إلى تعريفه بأنه المطابقية بالكسر أو المطابقية بالفتح للواقع ثم يتساءل ما هو الواقع وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في كتاب الأصول أما التعريف الأول فهو دوري فان الطرفين لا يعرفان إلا بالوسط فلو عرف الوسط بهما كان دوراً فان الطرف معناه عدم الوسط كما أن الوسط معناه عدم الطرف والظاهر ان التعريف أقرب إلى شرح الأسم ثم يأتي بعد ذلك الكلام في لفظ (العدالة) حيث انها من العدل والعدول فكأنها سميت عدلاً لأنه عدول عن الباطل ومنه الحديث (كذب العادلون بالله) ولذا اصطلح المنطقيون بالمعدولة في قبال المحصلة إلى غير ذلك ؟ والذي يمكن أن يقال أن الواقع شيء ادركه الانسان أو لم يدركه بل كان انسان أو لم يكن فاذا

انطبق الفكر والعمل والكلام مع ذلك كان عدلاً وإلا لم يكن وفي الحديث (بالعدل) قامت السماوات والأرض، أما من يميز الانطباق في عالم الاثبات فهو الذهن غير المشوب وعلى أي حال فلا ينتهي الكلام بتنقيح الكبرى بل اللازم معرفة الصغريات ولا يلزم أن يكون الانسان عامداً في التحريف فان هذا يرى كون الشيءالفلاني صغرى للعدالة بينما غيره يرى أنه ليس بصغرى لها كما تقدم أن بعضهم يرى الثروة للجميع من دون اختيار الساعي في أن يكون له كل ما سعى وبعضهم يرى أن الثروة للساعي وأنه يؤخذ منها بقدر الضرورة وقد ذكر بعضهم بصغرى العدالة (ان لكل حسب رغباته) وآخر (ان لكل حسب حاجاته) وثالث (ان لكل حسب حقوقه المناقبية) ورابع (ان لكل حسب ما سعى) وخامس (ان لكل حسب ما يعطيه القانون) . والتعريف الأخير هو الذي تراه الحكومات والقضاة والمحامون ومن أشبه لأن هذا النوع من العدالة هي التي هم قيمون عليها والتي يبحثون عنها في أجزاء الحقوق فالعدالة بهذا المعنى هو تعبير للمنحازين إلى القانون لكن يأتي الكلام في أن القانون كيف يكون عدلاً أو لا يكون عدلاً لأن القانون ليس هو الأمر الأخير بل هو الوسط في مثل ذلك ، بالاضافة إلى أنه من وجهة نظر الانسان العادي لا ينطبق ما في ذهنه من العدالة على هذه الصغرى الخارجية فقط فان للعدالة مفهوماً أوسع ووجوهاً أخرى يمكن أن تكون تلك الوجوه أيضاً صغريات لهذا المعنى وقد تقدم الالماع إلى أن احدى المشاكل التي فرضها مفهوم العدالة هو الاختلاف بين المبادىء مما يمكن تحديدها بتلك المبادىء وهذه التعريفات الأربع التي ذكرناها تتعارض بعضها مع بعض فان اعطاء كل حسب رغباته قد يتعارض مع اعطاء كل حسب حاجاته وكذلك بين هذين الاثنين والثلاثة الأخر فان بين كل

اثنين من تلك الأمور عموم من وجه وكما أن الصغريات للعدالة في الحقل الاقتصادي متنازع عليها كذلك في الحقل السياسي حيث الاختلاف بين المفكرين حول النظام السياسي الأفضل فكل يرى أن ما يراه أفضل هو صغرى العدالة وكذلك الحال في سائر الحقول كالحقل الاجتماعي والحقل التربوي وغيرها ، ان الأمور الرياضية لا يمكن الاختلاف في صغرياتها وكذلك التجربيات والخارجيات ففي الخارج هذا زيد أو عمرو وهذه دار أو حمام فانه لا يمكن الاختلاف في امثال ذلك إلا عن جهل وكذلك ان نتيجة تفجير الذرات كذا واحدة لا يمكن الاختلاف فيها إلا عن جهل وهكذا بالنسبة إلى أن نتيجة عشرة في عشرة مائة أو أن المربع كيف تؤخذ مساحته واضحة ومن يرى خلاف الواقع لا يمكن إلا أن يكون عن جهل ومن الممكن اقناعه غالباً حتى يرجع إلى الواقع .

أما اختلاف النظريات في السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية وغيرها فلا يمكن رفعه الا بقدر ولذا نشاهد أن الفقهاء العظام الذين نعترف لهم بالخوف من الله سبحانه وتحريهم الواقع مائة في مائة يرى التلميذ خلاف ما يرى استاذه ويرى المعاصر خلاف ما يراه المعاصر الآخر مع أن كلهم يستقون من الأدلة الأربعة ، والاختلاف قد يكون عن اجتهاد وقد يكون عن مصالح وقد يكون عن تعمد الانحراف ولا شك أن الأولين لهما واقع واحد ولو بعد الكسر والانكسار كما في اختلاف المصالح بين البائع والمشتري وبين عائلة الطبيب والمريض المحتاج إلى طلب الطبيب نصف الليل كما تقدم بعض الأمثلة في ذلك اذ الواقع بعد الكسر والانكسار أما مع هذا الجانب أو مع ذاك إلا أن الواقع الواحد

يكون غالباً في حجاب من الغيب ومن هنا يقع الاختلاف في الصغريات مع تسليم الكبرى بل كثيراً ما يختلف آراء انسان واحد من زمان إلى زمان آخر فيرى في هذا الزمان ما يرى خلافه في زمان آخر مع أنه مطمئن من نفسه انه تحري الواقع في كلا الزمانين وجهد غاية الجهد في كل مرة لادراك الواقع وكيف كان فالعدالة السياسية قد تغاير العدالة الاجتماعية وكلتاهما تغاير العدالة الاقتصادية وكلها تغاير العدالة الدينية أو العدالة الأخلاقية ويراد بها غير الأخلاق المنشعبة من الدين والا فقد عرفت أن بين الدين والاخلاق عموماً مطلقاً في الاسلام فان الاخلاق فرع من فروع الدين كما أن فرعاً آخر منه السياسة والاقتصاد والاجتماع والعقيدة والعبادة والأحكام وغير ذلك .

وعلى أي حال فبين العدل وبين الحق عموم من وجه فالرجل ذو زوجتين من العدل ان يساوي بينهما في كل شيء لكن ذلك لا ينافي أن لا يكون حق الزوجة أكثر من المسكن والملبس والمأكل والمشرب اللائق بها وان كان الرجل يرجح المرأة الأخرى عليها في هذه الأمور وهكذا هذا حسب الاصطلاح وإلا فربما يقال انهما شيء واحد فكل حق عدل وبالعكس وقد قال سبحانه ﴿**فماذا بعد الحق إلا الضلال**﴾ فكل ما يكون حقاً عدل وان زعم بعض الناس انه ليس بعدل وهكذا الكلام في العكس فاذا تجاوز الأمر عن الحق لا يكون إلا ضلالاً فلا يمكن أن يكون عدل خارجاً عن الحق كما لا يمكن أن يكون حق خارجاً عن العدل .

(مسألة) الحكم كما ذكرناه في الكتب السياسية حق إلهي انساني فله جهتان :

الأولى : كونه حقاً الهياً بمعنى أن الله سبحانه وتعالى فوض هذا الحق إلى الانسان الجامع للشرائط وشرائطه هي شرائط التقليد من العلم والعدالة وغيرهما .

الثانية : كونه حقاً انسانياً بمعنى أن الناس هم الذين يحق لهم اختيار أي فرد من الأفراد المؤهلين دينياً يتولى ادارة الحكم فاذا اختار كل الناس فرداً واحداً مؤهلاً فهو وان اختاروا عدة أفراد كما نشاهد في غالب الأزمنة انهم يرجعون إلى عدة من مراجع التقليد فكل هؤلاء بأكثرية الآراء يديرون دفة الحكم وبهذا يظهر أن كلاً من الحق الإلهي الذي كانت الكنيسة تقول به في قرون وسطى الغرب والديمقراطيةالتي يقول بها الغرب في الحال الحاضر خارج عن الطريقة الاسلامية المستفادة من الكتاب والسنة أما اسلوب الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية ومن أشبههم فقد كانت مستندة إلى السيف أولاً ثم الوراثة ثانياً ومن المعلوم أن الاسلام لا يقر أي من الأمرين فقد كان الغرب في قرونه الوسطى يعتقد بأن الحكم حق إلهي وقد كانوا يعتقدون وأن الحق الإلهي تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أسس مطلقة يختار الحاكم ما يشاء من التطبيقات ومن الكليات وكانوا يقولون بأن الملك يستمد سلطانه من الله فلا يمكن محاسبته من قبل غير الله سبحانه كالشعب أو المجالس التنفيذية أو غير ذلك وعلى هذا الأساس تصبح عدم اطاعة الملك معصية دينية كما أن طاعته طاعة لله سبحانه وتعالى وكان الملك غالباً مطلق العنان في ما يضع من الدساتير والقوانين وفيما يطبق من الصغريات وبذلك كان يثبت

سلطته على الناس كقانون الزامي لا مجال لمعارضته أو التشكيك فيه أو مناقشته وتصبح سلطة الملك مقدسة وغير مقيدة وهذه العقيدة كانت مأخوذة من الرومان واليونان كمصر الفرعونية وبابل النمرودية والصين واليابان إلى غير ذلك بل كان بعضهم يزعم أنه من أبناء الله واحبائه كما نقل القرآن الحكيم ذلك بالنسبة إلى اليهود وكان هنالك نظريتان في مجال تطبيق الحق الإلهي بالنسبة للذين يتولون الملك .

الأولى : (وتسمى الحق الإلهي المباشر) تقول بان الله لم يخلق السلطةالسياسية وحسب بل اختار أيضاً وبشكل مباشر الشخص أو السلالة الملكية التي تتولاها في بلد من البلدان فاذا استولى ملك على ملك واخرجه عن الساحة فالملك الثاني هو مختار الله سبحانه وتعالى كما أن الذين كانوا يقولون بأن الملوك من أبناء الله كانوا يقولون أن هذا الأبن الذي أزاحة الملك الجديد خرج عن البنوة ودخل الثاني في مجال البنوة

الثانية : (تسمى بالحق الإلهي غير المباشر) وهي التي تقول بأن الله يعين متولي السلطة من خلال عناية غير منظورة وغير مباشرة توجه ارادة البشر دون تحديد الشخص أو السلالة وقد شهدت القرون الوسطى الغربية تحالفاً وثيقاً بين الكنيسة والملك وقد اعتبرت الكنيسة الحق الإلهي بمثابة حكمة إلهية اعطت السلطة الدنيوية للحاكم ومنحت بالمقابل السلطة الروحية للكنيسة وقد رووا في ذلك عن المسيح عليه الصلاة والسلام (اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) بمعنى أن العقيدة والعبادة تابعتان للكنيسة أما الأمور الدنيوية فهي تابعة للملك وحيث ازدواجية القدرة في حكم الكنيسة والملك قام صراع قوي بين الكنيسة والدولة حيث ان الكنيسة كالدولة كانت مؤسسة واسعة الانتشار في

الناس لها فروعها وقواها واملاكها وكانت تتقاضى الضرائب وكانت على علاقة مباشرة بالناس وبتحديد سلوكهم وكانت تعاقب المخالفين كما أن الدولة كانت كذلك وكانت الكنيسة في بعض الأحوال تحد من حريات الملك في تصرفاته فالكنيسة كانت تريد أخضاع الملك لنفسه كما أن الملك كان يسعى إلى إخضاع الكنيسة لسلطته وتسخيرها لخدمته السياسية والاقتصادية وغير ذلك وانتهى الصراع أخيراً بانتصار الملوك على الكنيسة وذلك عند قيام المذهب البرتستاني المسيحي الذي الغى إلى حد بعيد حق مؤسسة الكنيسة في التدخل بين الخالق والمخلوق وأقيمت كنائس وطنية يرأسها الملك بحيث كان الدين العوبة بيده وذلك لمصلحة تثبيت سلطة الحاكم وغلبته في هذا الصراع وبينما الصراع قائم بين الكنيسة والملك قامت نهضة أوروبية دفعت الأفكار والتطورات في اتجاه جعل الشعب مركز الحكم وأنه مسؤول عن تصرفاته ومصيره وبالتالي اصبح الحق الإلهي لأي من الملك والكنيسة موضع الشك فقام شيء ثالث وهي المجالس التمثيلية حيث اشتد الصراع بينها وبين الملك أيضاً بعد ما أخرجوا الكنيسة عن الساحة وأخيراً انتهت المجالس الدستورية إلى اخراج الملك عن الساحة أيضاً لإعطاء الشعب حق تقرير المصير من غير اعتبار للدين وللملك أبداً وبذلك خرج الغرب جملة وتفصيلاً عن مظلة الانبياء الواقعية والأسمية التي كان تمارسها الكنيسة في قرونهم الوسطى وجملة منهم ذهبوا إلى أبعد عن ذلك بانكار الله سبحانه وتعالى لكن موجة الإلحاد بقيادة ماركس ومن أشبهه أوجبت رجوع الغرب إلى الله بعض الشيء ولو اسمياً تحفظاً على كيان الدولة واستقلالية الشعب، وعلى أي حال فقد ظهر تقدم ان السيادة في الاسلام إلهية

انسانية بالمعنى الذي ذكرناه فقول بعض الخلفاء بتأييد من بعض فقهاء السلطة من (ان الخلافة ثوب البسهم الله سبحانه وتعالى) بينما لم يكن يتوفر فيهم لا شروط الله سبحانه وتعالى ولا انتخاب الأمة كان قولاً غير مطابق مع الأدلة مثلاً كان المنصور الدوانيقي يقول (أنا سلطان الله على الأرض) وكان الحجاج يقول (ان عبد الملك أفضل من رسول الله لأن الرسول رسول وعبد الملك خليفة والخليفة أفضل من الرسول) وكتب أبو يوسف قاضي قضاة بغداد إلى هارون الرشيد أن الله قلدك أمر هذه الأمة) إلى غير ذلك من أمثال هذه العبارات التي كان يتفوه بها الخلفاء أو فقهاء السلطة ووعاظها .

ثم إن الحاكم الاسلامي الصحيح حكمه يتقيد بنصوص الشريعة الواردة في الكتاب والسنة (والمراد بالسنة قول المعصوم وفعله وتقريره) بالاضافة إلى ما دل عليه العقل والاجماع كما فصلناه في الاصول هذا بالنسبة إلى الكبريات أي الاحكام فلا حق له في تشريع الحكم أما بالنسبة إلى الصغريات للموضوعات فهو اجتهاده حيث ان رد الفروع إلى الأصول غير ممكن إلا للمجتهد القوى الاستنباط والمراد بالاصول التي يتفرع منها الفروع أعم من الأدلة الأولية التي تسمى بالأدلة الاجتهادية أو الادلة الثانوية التي تسمى بالأصول العملية من البرائة والاستصحاب والاحتياط والتخيير كما أنه اذا لم يجد الفقيه عنواناً أولياً يتمكن من استنباط الحكم منه يلتجيء إلى العنوان الثانوي مثل دليل الضرر والحرج والميسور والأهم والمهم ونحوها لكنا ذكرنا في الكتب الفقهية انه اذا كان مراجع التقليد الذين بيدهم شورى الحكم متعددين لا يمكن الاتكال على العناوين الثانوية إلا بأكثرية الأراء كما أن العناوين

الثانوية هي مؤقتة وليس لها استمرارية القانون مثل دليل لا ضرر ثانوي يتقيد بمدة بقاء الضرر وهكذا بالنسبة إلى سائر العناوين الثانوية التي يراد أجرائها على الأمة ككل أما العناوين الثانوية الشخصية فهي مرتبطة بنفس الانسان واذا لم يميز الانسان يرجع إلى أهل الخبرة مثل ضررية صوم زيد فانه ان عرف ان الصوم ضرري له فله أن لا يصوم ويفطر كما كتب الامام عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الذي سأله عن هذه المسألة فكتب الإمام عليه الصلاة والسلام في جوابه (بل الانسان على نفسه بصيرة) واذا لم يميز هو فالمرجع أهل الخبرة كالطبيب ونحوه نعم ذكرنا في الفقه أن في بعض العناوين الثانوية يكفي احتماله مثل احتمال الضرر في الافطار اذا كان احتمالاً عقلائياً فلا حاجة إلى العلم بالضرر كما أن الأمر كذلك فيما اذا كان احتمال الضرر بالنسبة إلى الغير مثلاً اذا كانت دار الجار خالية من السكان مما يحتمل العقلاء ضرراً متوجهاً منها إلى الجار حيث يحتمل أن تكون الدار الخالية محل عبور اللصوص أو مركز فساد البطالين مما يوجه الضرر إلى دار الجار حق له جبر صاحب الدار الخالية برفع هذه المشكلة ولا يقال لصاحب الدار احتفظ أنت بنفسك على أمن دارك بالسهر أو استيجار من يسهر ففي المقام الاحتمال العقلاني كاف في عدم تضرر الانسان بنفسه أو بغيره وهذا في الفروع شبيه بالذي يقولونه في الأصول من أن (استحالة احتمال المحال كاستحالة نفس المحال) فهل يعقل أن يحتمل الانسان اجتماع النقيضين أو كون الحاصل من ضرب خمسة في خمسة يساوي عشرين فكما أن كلاً من احتمال المحال شكاً أو ظناً أو وهماً غير معقول كذلك كل من احتمال الضرر شكاً أو ظناً أو وهماً اذا كان عقلائياً مرفوع .

(مسألة) : ما يسمى بالحق قسمان :

الأول : الحق الطبيعي .

والثاني : الحق الوضعي .

والأول : ما تقتضيه فطرة الإنسان أو اجتماعه فانه قد يرى الإنسان حقاً لأن ضميره يوحي إليه به كحق الحياة وحق التمتع بالمأكل والمشرب والمنكح والمسكن وما أشبه وقد يرى الإنسان حقاً لأن اجتماعه يراه حقاً مثل رؤية اجتماع الرأسماليين حقهم في استغلال العمال ورؤية اجتماع الشيوعيين حقهم في الرقابة على الشعب رقابة دكتاتورية وفي الأمثال الدينية حق المسيحي في الذهاب إلى الكنيسة وحق المسلم في الذهاب إلى المسجد فان هذه الحقوق لم تنبع من الفطرة وانما نبعت عن الإجتماع بدليل اختلاف الإجتماعات في رؤية وعدم رؤية مثل هذا الحق حقاً أو لا .

أما الثاني : وهو الحق الوضعي فهو الحق الذي يضعه القانون وبينه وبين الحق الطبيعي عموم من وجه فربما يتصادقان وربما يتخالف هذا عن ذاك أو بالعكس والفارق بين قسمي الحق وان كان واضحاً إلا أنه ربما يفرق بينهما بأمور :

الأول : ان الحق الطبيعي لا يحتاج إلى الوضع بخلاف الحق الوضعي واذا قرر في القانون الحق الطبيعي كان حقاً طبيعياً ووضعياً معاً كما أنه اذا قرر في القانون ضد الحق الطبيعي أو لم يقرره أصلاً كان حقاً طبيعياً لا وضعياً واذا قرر في القانون حق لا تراه الطبيعة والاجتماع كان حقاً وضعياً لا طبيعياً .

الثاني : ان الحق الوضعي اذا اختلف فيه كان المرجع القانون

بخلاف الحق الطبيعي حيث المرجع داخل الانسان أو اجتماعه حسب ما ذكرناه من القسمين .

الثالث : ان الحق الوضعي بحاجة إلى التعلم بينما الحق الطبيعي يستفيد علمه الانسان بمجرد نفسه أو بمجرد نشوئه في اجتماع ما .

الرابع : ان الحق الطبيعي اذا خولف لا يعاقبه القانون بينما الحق الوضعي اذا خولف عاقب المخالف القانون .

الخامس : الحق الوضعي يمكن تبديله بينما الحق الطبيعي لا يمكن تبديله والحاصل أن الحق الوضعي قابل للفرض واذا لم يفرض بطل أن يكون حقاً وضعياً أما الحقوق الطبيعية فبعضها يفرض وبعضها لا يفرض ثم ان الحق قد يتقاضى وقد لا يتقاضى مثلاً ان الانسان اذا قال أن لي حقاً في تقاضي راتبي المحترم لا يعني القول بأنني أتقاضاه فعلاً وكذلك اذا قال أبو العائلة أن لي الحق في أن اطلع ماذا يجري في بيتي أو ما أشبه ذلك من الحقوق ولكن عرفت أن الانسان يستطيع معرفة ما هي الحقوق الطبيعية بالرجوع إلى نفسه أو إلى مجتمعه بينما معرفته بالحقوق الوضعية محتاجة إلى قراءة القوانين التي سنت ومراجعة كتب القوانين أو الذهاب إلى المحاكم وسؤال الحاكم عن تلك الحقوق وليس هناك مرجع مشابه يستطيع الانسان استشارته حول الحقوق الطبيعية إلا المجتمع أو العقلاء الذين يجتمع معهم فيتساءل هل لي هذا الحق أو ليس لي هذا الحق مثلاً انسان يستضيف ضيوفاً كثيرة مما يزعج أصوات اطفاهم الجار فيستشير اصدقاءه هل لي حق منعهم أم لا أو أن انساناً اشتبه في طرق بابه فيتساءل هل لي حق تأنيبه أم لا وقد يختلف العرف والعقلاء في ذلك فيزعم انسان أن له حقاً طبيعياً في شيء ما بينما يعتقد غيره أنه لا يملك مثل هذا الحق ولذا نرى كثرة اختلاف الفقهاء في باب احياء الموات

وغيره في أن هذا الحق هل هو ثابت للانسان أو ليس بثابت له واذا اختلفا في حق طبيعي فليس هناك مرجع يرجعان اليه من كتاب أو منشور أو قانون أو ما أشبه ذلك وانما كل طرف يبرران له الحق أو ليس له الحق بتبريرات خارجية ومن الواضح أن الشواهد والقرائن والتبريرات أمر مختلف عن البرهان وعن الحصول على حكم ذي صلاحية من احدى المؤسسات القانونية التي تشير إلى هذا الجانب أو هذا الجانب ثم إن كلاً من الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية قد تعم الناس وقد تخص جماعة خاصة من الاجتماع مثلاً قسم من الحقوق يخص المالكين أو المحررين أو الصحفيين أو العلماء والقضاة أو مدراء الادارات أو ما أشبه ذلك فمثلاً العالم بما هو عالم له حق طبيعي باحترامه وحق قانوني هو توظيفه مثلاً اذا كان القانون يقول بأن كل عالم خريج معهد كذا يوظف في وظيفة كذا فان الحق الطبيعي والوضعي هما بالنسبة إلى العالم بما هو عالم لا للانسان بما هو انسان بينما حق الانسان في الحياة والحرية وما أشبه عبارة عن حق الإنسان بما هو انسان وهذا حق طبيعي ويقرره القانون أيضاً وكذلك قد يكون للانسان بما هو انسان حق قانوني مثل ما يقرره الأمم المتحدة للانسان بما هو انسان سواء عملت به الدول أو لم تعمل به ولذا قال بعض علماء الحقوق ان الشخص الانساني يملك حقوقاً لمجرد كونه شخصاً فهو ككل سيد نفسه وافعاله وهو بالتالي ليس مجرد وسيلة للغاية ولكن غاية قائمة بنفسها يتوجب معاملته على هذا الأساس وماذا عن كرامة الشخص الانساني ؟ ان هذه العبارة لا تعني شيئاً اذا لم تدلل على أنه بفضل القانون الطبيعي للشخص الانساني الحق في أن يحترم وأنه موضوع الحقوق يملك الحقوق وان هذه الأشياء تمت للإنسان لمجرد كونه انسان انتهى ثم الغالب أن القانون الوضعي

للحقوق مستمد من الحقوق الطبيعية ولا عكس .

وربما يقسم الحق إلى أقسام ثلاثة :

الأول : الحقوق المتطلبة للوضع مما لم توضع في القوانين بعدولها صلاحية الوضع ولذا نرى ان جماعة من الناس يتطلبون جعل حقوق خاصة أما للجميع أو لفئة خاصة أو لفرد خاص طولي .

الثاني : الحقوق الموضوعة القائمة والتي يعمل بها والدولة ملزمة في تنفيذها وتعاقب من تخلف عنها .

الثالث : الحقوق الموضوعة الأسمية وهي الحقوق التي تضعها الدول ولكنها لا تعمل بها كما نشاهد الدكتاتوريين يضعون حق التكلم والطبع والنشر والتجمع والمظاهرة والأضراب وغير ذلك لكنهم لا يعملون بها اطلاقاً أما وضعها فللتبجح أمام العالم بأن لبلادهم هذه الحقوق واما عدم العمل بها فلأنهم يريدون الاستبداد والإستئثار وهما ينافيان الحق لأن الحق معناه التوجه إلى الخارج والاستبداد والإستئثار معناه التوجه إلى داخل الشخص وهما طريقان متقابلان لا يمكن التقائهما في نقطة أبداً ثم هذه الأقسام الثلاثة من الحقوق كل واحد منها ينقسم إلى ثلاثة أقسام .

الأول : الحقوق العامة والتي هي لعامة البشر سواء فهمها الجميع على مستوى واحد أو على مختلف المستويات مثلاً فهم حق الحياة فهم واحد لكافة البشر فان كل انسان يفهم أن له حق الحياة كما أن غيره أيضاً يفهم أن فلاناً له حق الحياة وحتى ان الاستثناء يحتاج إلى الدليل وقسم من الحقوق العامة ليست كذلك بمعنى أن الناس يفهمونه فهماً مختلفاً مثلاً الحق في الحرية مع أنه عام لجميع البشر والكل يفهم أن له حق

الحرية وان غيره له حق الحرية أيضاً لكن الفهم مختلف حسب اختلاف المجتمعات وحسب اختلاف الحدود بين الحرية والإنفلات مثلاً قسم يفهمون الحرية مطلقاً وهم سكان الغاب وقسم يفهمونه في إطار القانون وقسم يفهمونه في إطار الشريعة ثم حيث قوانين الدول مختلفة يكون فهم كل دولة للحرية ضمن القانون مختلفاً عن فهم دولة أخرى وكذلك حيث الشرائع الدينية مختلفة يفهم كل صاحب شريعة حق الحرية فهماً مختلفاً عن فهم صاحب شريعة أخرى ولا يخفي أن الشريعة الاسلامية اعطى حرية مسؤولة للناس جميعاً بما لم يسبق له مثيل ولم يلحق به الغرب الذي يدعى الحرية وقد ذكرنا تفصيل ذلك في كتاب (الصياغة الجديدة) مما لا حاجة إلى التكرار يقول عبد الرزاق عودة في كتابه النظام السياسي في الاسلام لقد سبقت الشريعة الاسلامية القوانين الوضعية في تقرير نظرية الحرية بأحد عشر قرناً لأن القوانين الوضعية لم تبدأ بتقرير هذه النظرية إلا في أواخر القرن التاسع عشر أما قبل ذلك فلم تكن هذه القوانين تعترف بالحرية بل كانت أقسى العقوبات تخص المفكرين ودعاة الاصلاح ولمن يعتقد عقيدة تخالف العقيدة التي يعتنقها أولو الأمر هذا هو الواقع وهذه حقائق التاريخ فمن شاء بعد ذلك أن يعرف كيف نشأت الإكذوبة الكبرى التي تقول ان الأوروبيين هم أول من دعا للحرية فليعلم أنها نشأت من الجهل بالشريعة الاسلامية وقد يعذر الأروبيون عن هذا الجهل أما نحن فلم نجد لأنفسنا عذراً .

الثاني : الحقوق الخاصة بفئة وهذه هي الحقوق التي يتمتع بها اعضاء فئة معينة سواء حقوقاً وضعية أو حقوقاً طبيعية مثل حقوق رجال الدين وحقوق الأشراف وحقوق الأطباء وحقوق الفقراء وحقوق

المتزوجين وحقوق العزاب ومن أشبههم .

الثالث : الحقوق الخاصة بفرد واحد طولي كحق رئيس الدولة أو من أشبهه حيث انه لا يجوز في الدولة الا رئيس واحد ومجلس شورى واحد مثلاً وذلك يتمتع بهذه الحقوق فاذا تبدل رئيس الدولة إلى فرد آخر تمتع ذلك الرئيس الجديد بتلك الحقوق بينما تسلب تلك الحقوق عن الرئيس المعزول ثم ان الحقوق الطبيعية لا تصادم بينها بينما الحقوق الوضعية أحياناً تتصادم بعضها مع بعض ولذا كان اللازم على واضع القوانين الاصلاح بين القانونين المتصادمين أما بتخصيص هذا بذاك أو بالعكس أو بتحديد كل واحد منهما بحيث يأخذ حده بدون تجاوز إلى منطقة توجب التصادم ومعنى هذا الثالث هو تخصيص كلا القانونين بما يقع التصالح بينهما ثم ان هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في الحقوق الوضعية تأتي في الحقوق الطبيعية أيضاً فاذا قال انسان أنا أملك شبكة من الحقوق التي تنبع من حقيقة قيامي بأفعال معينة أو دفعي أموالاً معينة أو انتخاب الناس لي لمراكز معينة وهكذا فإنه قد يتكلم عن حقوقه الشخصية الفطرية وقد يتكلم عن حقوقه الوضعية سواء كانت فطرية توافق القوانين الوضعية أو تخالفها وسواء كانت الحقوق الوضعية المكتوبة أو المتطلبة للوضع وهكذا بالنسبة إلى الفئة الخاصة التي تتكلم بمثل هذا الكلام أو يتكلم كل انسان بمثل هذا الكلام بما أنه بشر ثم ان الحقوق الشخصية قد يستحقها الانسان بسبب عمل منه أو بسبب انتقال قهري أو اختياري اليه فاذا ألف الانسان مؤلفاً يقول اني استحققت حق التأليف كما أنه اذا اشترى حقاً يقول إني اشتريت ذلك الحق كما في اشتراء حق التحجير أو حق المبيت مع الزوج لزوجة هي غير ذات الحق وانما تشتريه

من زوجة أخرى هي صاحبة الحق وقد يقول الانسان اني اعطيت هذا الحق أما اعطاءاً مجانياً أو اعطاءاً بمقابل كما اذا منح المحجّر انساناً القطعة من الأرض التي له فيها حق التحجير وقد يقول الانسان اني صولحت على هذا الحق أو يقول اني ورثت هذا الحق إلى غير ذلك من اشكال انتقال الحق من انسان إلى انسان آخر من غير فرق بين أن يكون الحق في قبال الملك أو حقاً شاملاً للملك نعم ذكر الفقهاء أن بعض الحقوق لا تقبل الانتقال وذلك يسمى (بالحكم) اصطلاحاً فمثلاً حق الزوجية لا تنتقل وانما هو قابل للاثبات بالنكاح أو للاسقاط بالطلاق ونحوه وقسم من الحقوق لا يقبل حتى مثل ذلك كحق الأبوة حيث لا تنتقل اطلاقاً وليست قابلة للإثبات أو الإسقاط تشريعاً وانما يقبله تكويناً بالولادة أو بوفاة الولد ولذا ذكروا أن الأمة الوالدة عن السيد اذا مات ولدها سقط حقها التابع لكونها ام ولد ثم ان بعض الحقوق المذكورة قابلة للوضع بالشرط أو الرفع بالشرط كحق الزوجة في القسم حيث يرفع بشرط الزوج عدمه وحقها في السكنى في بلد خاص حيث يوضع بشرط الزوجة وجوده هذا ثم من الواضح أن الحقوق غير الطبيعية كلها قابلة للوضع والرفع كما أنها قابلة للتوسعة أو التضييق حيث نظر المشرع المتبع رأيه في هذا الباب سواء كان المشرع الدين أو القانون وقد تبين مما تقدم أن الحقوق الطبيعية والتي احياناً يعبر عنها بالحقوق الانسانية ليست قابلة للوضع والرفع والاشتراء والانتقال وما أشبه ولا تنشأ بواسطة أية عملية تعاقدية ، وليست حصرية تأتي وتذهب مع الوظيفة .

(مسألة) علم الحقوق غير فن الحقوق وكل واحد من الأمرين محتاج إلى الآخر فان علم الحقوق عبارة عن الحقائق الكلية المرتبطة بهذا العلم أما الجزئيات بما هي جزئيات ولا يمكن أن تكون كاسبة ولا مكتسبة لوضوح أن خصوصيات الجزئيات مما لا يمكن أن يقاس بعضها ببعض وانما كل فئة من الجزئيات تنخرط في سلك عام ذلك السلك العام يسمى بالقاعدة الحقوقية مثلاً التنازع بين زيد وعمر في الدار وبين الزوج والزوجة في قدر المهر وبين الجارح والمجروح في كون الجرح كان عمداً أو غير عمد جزئيات متنافرة في صورة الظاهر إلا أن الجميع داخل في كلي المدعي والمنكر وعالم الحقوق يحاول فهم تلك القاعدة الكلية التي تشمل تلك الجزئيات الخارجية فهذا وألوف من أمثالها تنخرط في علم الحقوق ولذا قالوا أن الأعلم هو الذي يكون أكثر استحضاراً للأشباه والنظائر وللجزئيات حتى يتمكن من قياس بعضها ببعض وجعل الجامع بينها أما في الحقوق فهو أمران .

الأول : كيفية تطبيق تلك القواعد الكلية على الجزئيات الخارجية مثلاً قاعدة (المدعي من اذا ترك ترك) أو (من كان قوله خلاف الأصل) هل تنطبق على زيد في هذه القصة الخاصة أو على عمرو ولذا نشاهد أن بعض الفقهاء يقولون ان زيداً هو المدعي في هذه القضية الخاصة بينما آخر يرى أن عمرواً هو المدعي .

الثاني : كيفية الكشف عن تلك القواعد الكلية من ضمن الجزئيات الخارجية فان الانسان يرى الجزئيات ويكشف وحده ملاكاتها ثم يلبسها الملابس الحقوقية فالقواعد الحقوقية التي هي علم الحقوق وسط بين فن الحقوق الكاشف عن تلك القواعد أولاً وفن الحقوق

المطبق لتلك الجزئيات على الموارد الخاصة ثانياً وذلك مثل قولهم (الممكن بين واجبين) ومن الواضح أن عالم الحقوق بحاجة إلى فن الحقوق في كشف القواعد الكلية عن الجزئيات الخارجية بينما القاضي بحاجة إلى فن الحقوق في تطبيقه تلك القواعد العامة المكشوفة والمودوعة في بطون الكتب على الجزئيات الخارجية كما أن من الواضح أن الانسان اذا لم يكشف عن الجزئيات القواعد العامة حتى يضعها كقوانين حقوقية واذا لم يتمكن من تطبيق القواعد على الجزئيات الخارجية لم يكن عالماً بالحقوق فان الفن والعلم متداخلان تداخلاً دقيقاً ان الانسان اذا لم يعرف ان أذى الجار لجاره خرق حقوقي لقانون الجوار ثم لم يعرف ان صوت الديكة والأغنام وما أشبه فرد من كلي الأذى كيف يتمكن أن يعرف الجزئي الخارجي بأن هذا الجار يلزم اخراج غنمه وديكه من داره لأجل عدم أذى جاره فان في المسألة احتمالات ثلاثة .

الأول : انها مطلقاً ليست من الأذى .

والثاني : انها مطلقا من الأذى .

والثالث : انها أذى في مثل المدن لا في مثل القرى حيث يتعارف مثل ذلك في اكثر الجيران فان موضوع الأذية يختلف زماناً عن زمان ومكاناً عن مكان مثلاً ألقاء التراب على البلاط المبني في الشارع أذى للمارة بخلاف القائه على الشارع غير المبلط كما أن ذبح الخروف في أيام الأضحى ليس من الأذى المعاقب عليه قانوناً وأن سبب أذى الجيران من العفونة خصوصاً في الصيف وذلك لتعارف كثير من البيوت ذلك بينما هو من الأذى في غير عيد الأضحى وهكذا نعم لا شك أن كشف القواعد من الجزئيات كتطبيق القواعد على الجزئي الخارجي قد يكون عادياً

يتمكن منه كل عالم حقوقي وقد يكون دقيقاً لا يتمكن منه إلا الأوحدي من العلماء وذلك كما هو الحال في كثير من الكشوف الخارجية غير المرتبطة بمثل هذا البحث مثل كشف الشرطة اللص فيما اذا لم يكن أي أثر ظاهر له وبهذا الصدد ينقل عن حجة الاسلام الشفتى الذي كان يقضي في أصفهان أنه جاءته امرأة وقالت سيدنا أن جارى رجل من الأعيان الكبار وتمكن أن يسلب حديقتي المجاورة له وزور أوراقاً شهد عليها شهوداً فهل تتمكن من رد حديقتي فقال لها حجة الاسلام وهل لك شهود أو اثبات قالت كل شيء ليس عندي الا الحق فطلب حجة الاسلام ذلك الجار وبين الحال لكن الجار أنكر الأمر أشد الإنكار واظهر الأوراق والمستندات والتي ثبتت فيها شهادات الشهود الكبار من العلماء والأثرياء والجيران ومن أشبه أن الحديقة له لا لغيره وحيث ان حجة الاسلام كان عارفاً صدق المرأة من لهجتها اراد كشف الأمر بالفن حيث كان الموازين الظاهرية مع الرجل لامع المرأة وكان حجةالاسلام مشغولاً بقضايا الناس فسأل أثناء بعض قضائه عن الرجل هل أنت عمرت الحديقة بنفسك وأجاب الرجل ببساطة لا ثم اشتغل حجة الاسلام بقضية انسان آخر وفي اثنائها سأل عن الرجل وهل ورثت الحديقة قال الرجل ببساطة لا واشتغل حجة الاسلام بقضية ثالثة وسأل الرجل في أثنائها وهل اشتريت الحديقة فقال الرجل ببساطة وفي المرة الرابعة سأله هل وهبت لك الحديقة فقال الرجل لا وفي المرة الخامسة سأله هل صولحت عليها فقال لا وهكذا سأل حجة الاسلام عن الرجل أسأله متقطعة متباعدة عن كل اسباب الملك والرجل ينكر هذا السبب وهذا السبب فارغ الذهن عن ارتباط الانكار بعضه ببعض في قاعدة عامة يريد كشفها

حجة الاسلام لأنه كان خالي الذهن عن مثل ذلك وأخيراً قال له حجة الاسلام فمن اين لك الحديقة وقد انكرت كل أسباب الملك فتفطن الرجل لاشتباه نفسه وقال في الجواب لعلي حصلتها من السماء فقال له حجة الاسلام لا يمكن سقوط حديقة من السماء إلى الانسان فلا بد وانك مفتر مزور وهنا حكم حجة الاسلام بالحديقة للمرأة وأحرق أوراق شهادات الرجل المزورة والتي خدع بها الشهود حيث شهدوا في أوراقه بزعم أنه يدعي مالا يدعيه أحد فتنطبق عليه القاعدة التي تقول (بان شيئاً لو كان في يد أحد ولا مدعي له يكون كلام صاحب اليد حجة بالنسبة إلى ذلك الشيء) إلى غيرها من القصص الكثيرة التي هي من هذا القبيل والمتواجدة في الكتب المعنية بشؤون القضاء .

(مسألة) الحقوق مرتبطة بجملة من العلوم مثلاً الحقوق مرتبطة بعلم الفقه بمقدماته التي هي الأصول ونحوه وذلك لأن الحقوق مرتبطة بالمعاملات بالمعنى الأعم اذ المعاملة تطلق خمس اطلاقات على العقود وعلى الأعم منها ومن الإيقاعات وعلى الأعم منها ومن مثل الإرث وحيازة المباحات وعلى الأعم منها ومن مثل القضاء وعلى الأثر منها ومن مثل الحدود والديات والنكاح والطلاق بتوابعه في قبال العبادات نعم ربما في اصطلاح قرآني يطلق حتى على العبادات قال سبحانه (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم واموالهم بان لهم الجنة) وقال تعالى ﴿**فاستشروا ببيعكم الذي بايعتم**) وقال ﴿**تجارة لن تبور**﴾ وقال ﴿**هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم**﴾ إلى غير ذلك وعلى كل فكل تلك المعاملات بالمعنى الأعم أي المعنى الخامس للمعاملات حيث يكون انسان طرفاً كالأرث والنكاح والقضاء أو لا يكون انسان طرفاً كحق حيازة المباحات وملك الانسان لها كل تلك منشأ الحقوق والتي علم الحقوق مبنى عليها نعم هنا كلام بالنسبة إلى الفرديات وهو هل أن تلك الفرديات يسمى حقاً اصطلاحاً أم لا مثلاً انسان صاد طيراً أو سمكاً أو غزالاً حيث هو منقطع في جزيرة ولا أحد عنده اطلاقاً هل يسمى انه ملك ذلك أو بنى داراً هناك هل يسمى انه مالك لها أو هل يصح ان يوقف مثلاً داراً أو حسينية أو مسجداً هناك احتمالات نعم لا أشكال في انه يسمى مالكاً لنفسه حيث يتسلط على نفسه قال سبحانه ﴿**لا أملك الا نفسي وأخي**﴾ في قصة موسى عليه الصلاة والسلام كما لا اشكال في انه يصح له انواع التقلب الجائز في ذلك الحيوان أو في الدار نعم لا يحل له مقاربة الحيوان فاعلاً أو مفعولاً أو أن يؤذيه أو ما أشبه ذلك كما لا حق له

ان يهدم الدار المبنية في الجزيرة حيث يصدق الأسراف والحاصل الشك في أن هذه العناوين كالملك والوقف وما اشبه عناوين اجتماعية حتى اذا لم يكن اجتماع لم تكن تلك العناوين فهي مثل عناوين الصدق والأمانة والرياء والسمعة وما أشبه حيث أنها عناوين اجتماعية ولا صدق لها مع وجود فرد واحد فقط أو لا بل هي عناوين مطلقة حتى مع الفرد فيقال حجز الأرض وملك السمك وحق له في الدار ووقف الحسينية إلى غير ذلك لكن هذا المبحث خارج عن محل الكلام هنا هذا في ربط الحقوق بالفقه .

أما ربطه بعلم الاجتماع فلأن الحقوق شعبة من شعب علم الاجتماع والحقوق ينظر في انه كيف يمكن اعطاء الحقوق للناس بحيث يبقى الاجتماع سليماً فاللازم على من يريد وضع الحقوق أو يعمل بالحقوق حاكماً أو محامياً أو معاوناً أو من أشبه أن يكون عالماً بعلم الاجتماع حتى يتمكن من وضع الحقوق في صورة القانون وتفسيرها وتكميل ما لم يذكر من علم الحقوق وتخصيصها وتعميمها والجمع بين حقين من الحقوق اذا تعارضا أو تزاحما لا يقال هذا يصح بالنسبة إلى غير بلاد الاسلام حيث عالم الحقوق منفتح اليد يضع الحقوق كيف ما رأى صلاحاً أما بالنسبة إلى بلاد الاسلام فالحقوق موضوعة من قبله سبحانه وتعالى ولا يمكن تغييرها ولا تبديلها ولا تحريفها ولا تخصيصها ولا تعميمها فلا حاجة إلى مثل هذه الأمور بالنسبة إلى الرجل الاسلامي فانه يقال في بلاد الاسلام أيضاً حاجة إلى وضع الحقوق وذلك لأنه في الاسلام ، وان لم يوضع الحكم إلا لله سبحانه وتعالى ولكن تطبيق الكبريات الكلية الاسلامية على الصغريات الجزئية الخارجية بحاجة إلى

علم الاجتماع اذ من الممكن أن يكون هناك عدة صغريات لكبرى كلية اسلامية وعالم الحقوق بحاجة إلى تشخيص الصغرى التي تريد المحاكم تطبيقها أو ما أشبه ذلك وفيما اذا لم تكن عدة بدائل وانما الأمر دائر بين الوجود والعدم يمكن أن يكون القانون وجودياً أو عدمياً فيما يكون الطرف الآخر من القانون مثاراً للنزاع والمشكلات مثلاً النكاح مجعول شرعاً لكن عالم الحقوق بحاجة إلى أن يعرف طبيعة الاجتماع هل يقبل نكاح البنت الباكر بدون رضا الأبوين فيما اذا قلنا بأنه لا حاجة إلى رضا الأب والجد في البكر كما هو رأى جماعة من الفقهاء وعلى طبق قبول الاجتماع وعدم قبوله يضع المنظر القانوني القانون الذي يقول حيث أن نكاح البكر بدون رضا الأب والجد يوجب النزاع وأراقة الدماء وسائر المفاسد كما ان الأمر كذلك في جملة من العشائر فعلى الشباب أن يتركوا ذلك اطلاقاً أما في البلد الذي لا يهمهم ذلك كغالب البلاد الغربية حتى بالنسبة إلى المسلمين القاطنين فيها حيث تلونوا بذلك اللون فلا يهمهم أن تتزوج بنتهم بمن شاءت من الاكفاء فيسمح بالنكاح كذلك إلى غير ذلك من الأمثلة هذا بالنسبة إلى جعل الصغريات أما بالنسبة إلى شرح القانون وتفسيره والجمع بينه وبين غيره فذلك لا فرق فيه بين واضع الكبريات كما في البلاد الغربية أومطبق الصغريات على الكبريات كما في البلاد الاسلامية مثل قانون انه اذا كانت عمارة تزاحم الطريق العام يجوز هدمه فان هذا القانون يوضع كبروياً في البلاد غير الاسلامية أما في بلد الاسلام فالمقنن يلاحظه صغروياً وهو هل أن بقاء المسجد أهم أو مراعاة الطريق أهم فاذا رأى الثاني يضع القانون هكذا ان المسجد اذا أضر بالطريق العام جاز هدمه مع تبديل الدولة له في مكان آخر جمعاً بين

الحقين فيطبق المنظر القانوني قانون الأهم والمهم الاسلامي على هذه الصغرى الخارجية .

أما ربط الحقوق بالاقتصاد فان عالم الحقوق حيث يريد وضع القوانين الاقتصادية يجب أن يعرف موازين الاقتصاد سواء في الاقتصاد الاسلامي الذي هو مورد البحث أو غير الاسلامي كالاشتراكية والشيوعية والرأسمالية والتوزيعية بالنسبة إلى علماء حقوقهم حتى يتمكن من وضع القوانين الملائمة للاقتصاد المعترف به عند الأمم فان عالم الحقوق إذا لم يعرف ان الاقتصاد الإسلامي مبني على (لكل جهده) بمقتضى (ان ليس للانسان إلا ما سعى) إلا في القدر الاجتماعي عن الذي يستثني من الجهد للصالح العام كما تقدم الألماع اليه» كيف يتمكن من وضع القوانين الكفيلة بتطبيق الكبرى الكلية الاسلامية على الصغريات الخارجية مثلاً لا يتمكن أن يضع قانوناً يصحّح استملاك الحكومة لبقاء الدار وسائر الأملاك التي وقعت بعضها في الشارع ولا من وضع القانون الذي يبيح بقاء المستأجر في الدار والدكان والحمام وما أشبه خلاف رضا المؤجر الذي هو خلاف (الناس مسلطون على أموالهم) إلى غير ذلك وهكذا بالنسبة إلى سائر انحاء الاقتصاد بل الأمر أدق من هذا أحياناً فانه اذا كان اضطرار من المستأجر إلى السكنى في الدار المستأجرة حيث ان المستأجر لا يتمكن من السكني في الكوخ والخيمة والشارع ولا يتمكن من استيجار دار أخرى فاللازم ان يضع المقنن قانوناً باجازة ذلك بشرط اعطائه الأجرة العادلة فيما اذا لم يكن اضطرار المستأجر في قبال اضطرار المؤجر في السكنى والا تساقط الاضطراران وبقي الناس مسلطون حاكماً على لزوم أخلاء المستأجر الدار وربما يكون أمر أدق كما اذا كان المؤجر غير

مضطر إلا أن داره تستأجر من أيام الزيارة كـأيام الحـج في مكة المكـرمة والمدينة المنورة أو أيام الزيارة في العتبـات المقدسـة في مدة شهـر مثلاً بمـا اجرته بقـدر أجرة كـل للسنة فـالمؤجـر يقول للمستـأجر أنت مخير في ان تعطيني أجرة شهر الزيارة وأجرة أحد الأشهر الأُخر من الأشهر العادية أو تخرج من الدار والمستأجر لا يتمكن من الأعطاء بقدر اجـرتين لكـل سنة فهل للمؤجر الحق مطلقاً أو للمستأجر الحق مطلقـاً أو يفصل في المسـألة العـامة بـين تمكن المستأجـر وعدم تمكنـه أو يفصل بـين اضطرار المؤجـر للاحتياج إلى هذه الأجرة لإدارة معاشه وبين عدم اضطراره إلى غير ذلك من الأمثلة التي هي عبارة عن تطبيق الكبريات الشرعية الاسـلامية عـلى الصغريات الخارجية الجزئية .

ثم كما أن الحقوق مبني عـلى الاقتصاد كـذلك الاقتصـاد مبني على الحقـوق فالقـوانين الحقـوقية هي التي تحـدد قدر التـوليد ونـوعه وكيفيـة تسويقه وكيفية توزيعه وغير ذلـك حيث انها اذا لم تتدخـل في امثال هـذه الشؤون توجب تحطم الاقتصاد لبلاد الاسلام مما تعارض المصلحة العامة مـع المصلحة الخـاصة وان شئت قلت بتـدخل العنـوان الثانـوي لأجـل انقـاذ البلاد عن الاستعمار والاستثمار غير الجائز وانقاذ العباد عن الفقر والجـوع والعـوز والمسكنـة لكن لا يخفي أن كـون الاقتصـاد من مبـاني الحقـوق لايراد بـه ما يقـوله مـاركس من أن الاقتصاد كـل شيء في هذا الباب فان الانسان يسيره العرف والعادة والغرائز والحرية والحب والميـول والدين والأخلاق والتاريخ وغيرها وانما الاقتصاد بعض المسيّرات اذالكل لهـا مدخليـة في الحقوق كبـروياً كـما في غير المسلمـين أو صغرويـاً كما في المسلمين على ما سبق الألماع اليه .

أما بالنسبة بين الحقوق والعلوم السياسية فلأن السياسة هي التي تقرر جملة من الحقوق مثلاً اذا كانت السياسة مع الاسلوب الاستشاري مما يسمى بالديمقراطية فالحق يكون مستنداً إلى القوانين التي يضعها مجلس الشورى واذا كانت السياسة دكتاتورية فالحق يضعه الدكتاتور أو مجلس الثورة ولا يراد بالحق فقط الواقعي بل المقرّر الأعم من ذلك فان من يصدق بالديمقراطية يصدق بان الحق هو ما يضعه المجلس وهكذا والاسلام حيث ينتهي في الحكم الصغروي إلى مجلس (شورى الفقهاء) فالحق ما يضعونه بأكثرية الآراء وهكذا مثلاً اذا تصادفت سيارتان كانت احداهما على خلاف قانون مجلس شورى الفقهاء في السير فالآخر يقول الحق في الطريق كان لي والسيارة الثانية خرقت الحق وعليها التبعة وهكذا في سائر الصغريات الموضوعة أما اذا لم يكن الحق موضوعاً من قبل هذا المجلس فلا يعتني بالقانون الذي يوضع من قبل مجلس الديمقراطيين أو من قبل مجلس الدكتاتوريين ولا يوجب حقاً ولا واجباً وانما الحق والواجب يبقيان على الأصل مثلاً لا يعتني بالضوء الأحمر في الطريق بل المعيار الضرر واللاضرر فاذا سبب الضرر كان محرماً وعليه التبعة واذا لم يسبب ضرراً لم يكن عليه شيء إلى غير ذلك من القوانين التي توضع في البلاد مستندة إلى الأمور السياسية وهكذا أصل الحرية واصل المساواة وغيرهما فان الحرية والمساواة اصلان سياسيان لهما مدخلية في وضع الحقوق فاصل الحرية يعطي الحق في ان يتاجر الانسان بما يشاء ويسكن كيف يشاء ويسافر ويتكلم ويكتب كيف يشاء في الأطار الاسلامي على ما نراه وقد تقدم أنه لا يعطى الحق مثل هذه الحرية للاستغلال حتى يتكون رأس المال بالمفهوم الغربي وهكذا في سائر أبعاد

حرية الانسان كما أن أصل المساواة يوجب أن لا تتمكن الدولة من اعطاء عامل أقل من عامل آخر لأنه من جنس دون جنس أو لغة دون لغة أو قطر دون قطر كما نشاهد مثل ذلك في كافة بلاد الاسلام حيث يرجحون افراداً حسب الحدود الجغرافية أو حسب اللغة أو ما أشبه ذلك على افراد آخرين فان أصل المساواة الاسلامي يمنع عن مثل ذلك بخلاف الدول القومية حيث ان السياسة وراء التفرقة وقد تقدم الفرق بين الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية حيث أن الدولة وراء الحقوق الوضعية لجعلها الثواب والعقاب حولها بينما الحقوق الطبيعية الدولة ليست وراءها إلا اذا كانت مصدقة من قبل واضعي الحقوق حتى تكون حقوقاً وضعية وطبيعية في آن واحد .

لكن يؤخذ على هذه التفرقة ما ذكره بعضهم من ان الحقوق الثلاثين المنصوص عليها في شرعة حقوق الانسان الصادرة من الأمم المتحدة لم تصبح بعد حقوقاً إيجابية ولذلك يتعجب الفرد بأنه كيف لا تسمح له دولته بترك بلاده أو لا تسمح دولة بالدخول في بلادها فما معنى المادة الثلاثين من شرعة الحقوق التي تذكر (ان لكل انسان الحق في ترك أي بلاد بما فيها بلاده وأن يعود في بلاده) ولذا كتب بعض العلماء الغربيين (ان حقوق الانسان هي بكل بساطة هراء) وهذا تام فان الانسان الذي يحرم من ترك بلاده أو الدخول في بلد آخر يكون أول الموافقين على قول هذا العالم الغربي القائل بأن حقوق الانسان هراء نعم يمكن الفرق بأن يقال أن الحق الذي لا يعطي وقد وضع خرق للقانون بينما الحق الذي لا يعطي ولم يوضع ليس خرقاً للقانون فالفرق اعتيادي لا خارجي ولذا فقد أجاب بعضهم عن هذا العالم بأن الفارق بين الحق

الطبيعي والحق القانوني يمكن أن يحدد على هذا الشكل ان الأول هو حق اخلاقي غير موضوع فهو حق يجب أن يمتلكه الانسان حسب القانون أما الثاني فهو حق ممتلك حسب القانون ويصبح بامكان الذي حرم من مغادرة بلاده أن يقول أنه يجب أن يمنح هذا الحق بدل أن يقول ان تقييد حركاته خطأ اخلاقي فالأخلاق والمناقبية متعلقان بهذا الوضع فقد يكره الفرد أن يقيد ضمن حدود دولة واحدة ولكن لا يمكنه أن يدعي أن قيده هذا ظالم إلا اذا تمكن أن يبني شكواه على مبدأ عام دولي مما أشرنا إليه سابقاً بأنه نقص في الدول الحضارية انها لم تجعل مثل هذه المحكمة ليراجعها الفرد المضطهد وعلى أي حال فللقانون الوضعي ثغرات كثيرة منها هذا ومنها غير ذلك وليس الكلام الآن فيه وانما الكلام في أن العلوم السياسية من مصادر القانون فعلى المنظر القانوني أن يعتمد العلوم السياسية ولا يمكن ذلك الا بعد أن يعرفها حتى يتمكن من وضع القانون كبروياً كما في غير الاسلام أو صغروياً كما في الاسلام حسب موازين السياسة . أما رابطة الحقوق مع العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية فلا تخفى فان تقدم العلم والصناعة سبب حقوقاً جديدة وضع لها قوانين سواء في غير المسلمين حيث انهم يضعون الكبريات أو في المسلمين حيث انهم يطبقون الصغريات الحديثة على الكليات المقررة في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والأجماع والعقل عند الشيعة أو القياس والاستحسان وما أشبه بالاضافة إلى ما تقدم عند السنة مثلاً الحقوق الجزائية التي وضعت في الاسلام وكتبت في الفقه منذ ألف سنة لا تناسب بحرفيتها عصر السيارات والطائرات والقطارات والدراجات الهوائية ونحوها فان تلك القوانين التطبيقية انما كانت قوانين للخيل

والبغال والحمير وما أشبه أما القوانين التي يجب أن تسود في هـذا الزمـان فهي صغريات لكبريات شرعية كلية يجب استخراجهـا منها لهـذا العصر وهكذا بالنسبة إلى أقسام التجارة الخارجية والداخلية حيث أنه اذا لم توضع قـوانين لا ضـرر في حدود بـلاد الاسلام مـوضع التنفيـذ لا يمكن حمايـة الصناعة الوطنية كما لا يمكن إبقاء حاجات الناس اذا ما أخذت البضائع الخارجية تغزو الأسواق مما يوجب توقف الصناعة الوطنية وكثرة العاطلين إلى غيرها والمراد من الوطن الاسلامي هو الـوطن بمعناه العـام لا الحدود الجغرافية الحديثة التي قطعت البلاد الاسلامية تحت عناوين مختلفة مما كل ذلك مخالف للشرع على مـا ألمعنا اليـه في كتبنا السيـاسية وعـلى أي حال فاذا لم توضع قوانـين لا ضرر ونحـوها مـوضع التنفيـذ الصغروي وجب غزو البلاد بالصناعات الأجنبية أو وجب سيـلان البضائـع الداخليـة إلى الخـارج مما يـوجب افقار النـاس عن حاجـاتهم الضروريـة وهكذا حـال التلقيـح الصنـاعي حيث سبب تحـولات في صغـريـات قـوانـين العـائلة والإرث والقضاء وما أشبه ذلك وقد ذكرنا بعض امثلتها في كتاب النكاح كـما لو زرقت المـرأة مني زوجها المتـوفي في نفسها أو زوجهـا المـطلّق لهـا كذلك أو زرقت مني الرجل قبل الزواج في نفسهـا ثم تزوجت به وهكذا قانون طبع الأصابع وسائر التدقيقات المشخصة للسارق والسرقـة والزاني والـلائط ومـا إلى ذلـك كمسـألـة كلب الإجـرام والـرادار والتصـاويـر الأوتوماتيكية التي تزود بها الشوارع لظهور المخـالف والسارق والمتعـرض لبنات الناس وأولادهم فانها كلها وغيرها مما هو كثير سببت موازين جديدة وصغريات للحقـوق وقد ذكـرنا الف مسـألة منهـا في كتاب ألف مسـألة حديثة كما ذكرنا جملة منها في كتـاب الفقه بـالمناسبـات المختلفة فـان كل

ذلك أصبحت من مباني الحقوق فعلم الحقوق بحاجة إلى الاطلاع على هذه الأمور حتى تتمكن ان تضع الحلول المناسبة لصغريات الكبريات الكلية في البلاد الاسلامية وبذلك ظهر كيف يرتبط علم الحقوق بالعلوم الرياضية والعلوم الطبيعية وما أشبه ذلك

ثم لا يخفي أن تطبيق الصغريات على الكبريات في القانون الاسلامي لا يلزم أن يأخذ صورة الشمول والدوام فمن الممكن أن يطبق في زمان دون زمان أو في بلد دون بلد مثلاً يطبق صغرى في هذا البلد أو في هذا الزمان بينما يطبق في زمان آخر أو بلد آخر صغرى أخرى كما مثلنا ذلك بالنسبة إلى الزام السيارات بالمرور من الطرف الأيمن في بلد أو الأيسر في بلد آخر أو الوقوف عند احمرار الضوء أو عند اخضراره ويمكن في بلد واحد أن يعاكس الأمر بين الشتاء والصيف أو في أوقات الزيارة والازدحام وغير أوقات الزيارة والإزدحام حسب ما يراه المقننون المتشرعون صلاحاً فان القوانين الطبيعية هي الأصل أما القوانين الوضعية فهي فروع يمكن اختلافها حسب الزمان والمكان والشرائط والملابسات ولذا ذهب بعض المفكرين الاسلاميين إلى التمييز بين (مبادىء القانون الطبيعي في حد ذاتها) واطلقوا عليها اسم القانون الطبيعي المبدئي أو الأولي وبين (الحلول العادلة التي تتفرع عن تلك المبادىء والتي تراعى جزئيات كل حالة وظرف كل شخص) واطلقوا عليها اسم القانون الطبيعي الثانوي أو التطبيقي كما اطلقوا عليها أيضاً اسم قواعد العدالة وليس المهم الإسم بل الواقع على ما عرفت ومما تقدم ظهر التمييز بين مبادىء القانون لموضوع التي تعني قلة من المبادىء الأولية المذكورة في الأدلة الأربعة أو غيرها عند العامة

كالقياس والاستحسان وما أشبه وبين الصغريات والتي هي عبارة عن تطبيق مبادىء القانون الموضوع عليها مع مراعاة ظروف الأشخاص وجزئيات الحالات وهذا هو مراد بعض المقننين الاسلاميين حيث قالوا بوجوب الحكم بمقتضى مبادىء القانون وقواعد العدالة المستفادة من العرف والمراد بالعرف هو عرف المتشرعة مما هو مركوز في أذهانهم من المبادىء الاسلامية وعلى أي حال فالقانون الاسلامي الذي يطبق على الصغريات الخارجية قد يكون قانوناً صريحاً وقد يكون قانوناً كلياً يستفيد الفقهاء من الصغريات الخارجية معتدين بالملابسات الخاصة والاعتبارات الجزئية والأول لا يكون قابلاً للاختلاف والفرق (فان حلال محمد (ص) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) بخلاف الثاني حيث عرفت قابليته للإختلاف زماناً عن زمان أو مكاناً عن مكان أو شرائط عن شرائط وعلى أي حال فالكلام في المقام مرتبط باستمداد الحقوق من العلوم الطبيعية والرياضية بصورة عامة وهي تابعة للأمر الثاني .

(مسألة) عالم الحقوق الذي يريد وضع الحقوق لا بد أولاً أن يتطلب أحسن القواعد الحقوقية التي تراعى العدالة والاجتماع اذ عدم العدالة خلاف الموازين وعدم ملاحظة الاجتماع يوجب عدم اعتماد الناس عليه (وقد ذكرنا مكرراً أن ما نذكره في هذا الكتاب بالنسبة إلى بلاد الاسلام وقوانين المسلمين يراد به تطبيق الصغريات على الكبريات الكلية المسلمة الاسلامية وأما بالنسبة إلى غير بلاد المسلمين فانه يشمل حتى وضع الكبريات) وعالم الحقوق الذي يراعي الجهتين بحاجة إلى معرفة تامة بالفقه والأصول والأخلاق والاجتماع والعلوم السياسية والاقتصادية والتاريخ وغيرها وحيث انه كثيراً ما يتعارض بعض هذه الأمور مع بعض يلزم على عالم الحقوق الذي يريد تدوين القانون أمور:

أولاً: وأن يكون مبدعاً بالنسبة إلى كيفية استخراج الحقوق وجعلها وبصيراً بكيفية الجمع بين الأدلة ولا يمكن ذلك إلا بكثرة العلم أولاً وبكثرة حضوره مجالس الحكم سواء كان حاكماً بنفسه أو يحضر مجالس الحكم حتى يرى كيفية استدلال الطرفين المدعي والمنكر والشركاء والزوجين ومن أشبههم وكيفية تلقي الحاكم الكلام وكيفية رده وكيفيه تبني المحامين والادعاء العام هذه الجهة أو تلك الجهة وهذا لا يمكن الا بالتجارب الكثيرة العملية مثلاً يريد عالم الحقوق وضع قانون لاستفادة صاحب النقود من ملك صاحب الملك كالدار والحمام والدكان والبستان فانه قد يضع هذا القانون في اطار تمليك المنفعة أو في اطار الرهن مع سكنى من له النقد في المحل حيث يرى أن فائدة النقد المضاربية بقدر فائدة أجرة الدار مثلاً أو يضعه في قانون الرهن والاجارة معاً فيعطيه الف دينار في قبال رهنه داره ويستأجرها منه كل شهر خمسة دنانير بينما

أنه اذا كان الايجار فقط كان عليه كل شهر عشرة واذا كان رهن فقط كان عليه اقراض الفي دينار حيث ان كل الف ارباحه المضاربية ستون ديناراً كل سنة فان من الضروري أن يكون الفائدة المضاربية وقدر الأجرة المأخوذ بحسب العدالة في المقابلة بين الفائدة والدار فان هناك فائدة المال وفائدة الدار فيجب تساويها وإلا كان هذا غابناً لذاك أو ذاك غابناً لهذا أما استفادة عالم الحقوق عند وضعه القوانين الحقوقية عن تجارب الآخرين فاللازم أن تكون تلك التجارب مقبولة في بلاد التقنين من ناحية العقيدة ومن ناحية العادة وإلا آل أخذ التجربة بالفشل وهذا من اسرار فشل حكومات بلاد الاسلام في هذا القرن حيث انهم يأخذون تجارب الشرق والغرب وحيث أن المسلمين يرون بطلان تلك التجارب عقيدة أو عادة لا يحترمون القانون كما لا يحترمون المقننين ولا الحكومات المطبقة لتلك القوانين بل كثيراً ما لا يحترمون مجري القوانين من القاضي ونحوه حيث يعلم في باطنه أن هذا القانون باطل لأنه خلاف الإسلام أو لأنه خلاف عادات الناس لا يحترم هو بنفسه مثل القوانين ويضرب بها عرض الحائط .

ويفصل في الأمر بما يراه صحيحاً وقد رأينا في العراق أن الحكومة الملكية اعتبرت قوانين ثلاثة لفصل الخصومات قوانين دينية تطابق شريعة الاسلام وقوانين مدنية مأخوذة من الغرب والشرق وقوانين عشائرية مأخوذة من عادات العشائر العراقية في فصلهم الأمور لكن العراقيين الأمن شذ كانوا يضربون بما سوى قانون الدين عرض الحائط ولا يعيرون لذينك القانونين أية أهمية مما كان الغالب فشلهما وان كانت الحكومة مصرة عليهما وكثيراً ما كان الناس يحلون مشاكلهم عند المحاكم

اضطراراً ثم يراجعون العلماء لحل مشاكلهم حسب الشريعة الاسلامية كما أنه كانوا كثيراً ما يجرون العقد أو الطلاق عند المحاكم اضطرارياً لأن الحكومة ما كانت تسجل الا العقد والطلاق الذي وقع عند المحاكم ثم بعد ذلك يأتون أبواب العلماء ليعقدوا على أزواجهم من جديد أو ليطلقوا زوجاتهم .

ثانياً : لاعتبارهم أن العقد والطلاق عند المحاكم العرفية باطلان هذا كله هو الأمر الأول بالنسبة إلى واضعي القوانين الحقوقية .

أما الأمر الثاني فهو ان يصب المقنن تلك القوانين المستخرجة في قوالب مفهومة لا تتعارض مع القوانين الأخر ولا تكون مورد النقض والإبرام بأن لا تكون القوالب فضفاضة أو ضيقة كتعريف الحيوان بأنه جسم أو بأنه انسان أذ كثيراً ما تختلف القوالب وان كان المفاد واحداً مثل ذلك مثل ذين المعبرين اللذين قال أحدهما للملك (عند ما رأى ان اسنانه سقطت) ان أقرباء الملك يموتون قبل الملك فاضطرب الملك وأهانه وطرده بينما قال له الثاني أنك اطول عمراً من أعمار أقربائك فاحترمه الملك وأجازه مع أن المفاد في كلا التعبيرين واحد .

الأمر الثالث حيث ان الاجتماع فيه افراد متعددون من حيث الذوق والتاريخ والفكر والعرف والعادة وما أشبه فاللازم أن يضع العالم الحقوقي القوانين بما يكون المجال مفتوحاً أمام مجرى القانون بأن ينفذ القانون بحيث يكون مقبولاً عند أطراف النزاع ومن اليهم كما فتح الشارع الطريق أمام القاتل باعطائه أية دية شاء من الديات الست وهكذا بالنسبة إلى أقسام التعزير والكفاءات إلى غير ذلك من الأمثلة .

هذا تمام الكلام في كيفية جعل القانون أما كيفية تطبيق القانون

للقضاة ومن اليهم فاللازم على مطبق القانون مراعاة ثلاثة أمور :

الأول : أن يفهم القانون فهماً جيداً لأنه يريد تطبيق القانون وليس كالمقنن يريد وضع القانون فليس عليه استخراج القانون أو ملاحظة أن القانون الموضوع احسن أو قانون آخر غير موضوع يمكن أن يوضع أحسن فمثله مثل السائق عليه أن يقف أمام حمرة الضوء لا أن يفكر في ان الأفضل تقنن الوقوف أمام ضوء احمر أو ضوء أخضر نعم قد تقدم الكلام حول تعارض جسم القانون وروح القانون وهي مسألة أخرى وعلى أي حال فاللازم على القاضي فهم القانون وذلك بفهم أن الجزئي الذي أمامه يدخل تحت أي الكليات القانونية اذ كثيراً ما يتحير القاضي في ان هذا الجزئي مصداق لهذا الكلي أو لكلي آخر بينما الكليان لهما أحكام مختلفة مثلاً عليه أن يفهم أن معاملة الفضول داخلة تحت قانون (أحل الله البيع) حتى يكون صحيحاً أو تحت قانون (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) حتى يكون باطلاً أو ان بيع الصك بأقل من محتواه داخل تحت بيع الدين بأقل منه أو تحت الربا أو ان اليانصيب المتعارف في البلاد داخل تحت القمار أو تحت البيع ونحوه من سائر العقود أو عقد جديد ليس له أحكام العقود المتعارفة بل أحكام كلي العقد إلى غير ذلك وكثيراً ما يحتاج القاضي في فهم القانون للأمثلة التاريخية والقياسات والاستقراء والعرف والعادة وليس المراد القياس في الأحكام بل في الموضوعات مثلاً اذا رأى الانسان أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعن القسم الفلاني من الناس ولا يعرف هل ان لعنة دليل الحرمة حتى يسقط الفاعل عن العدالة فلا تصح شهادته ولا الإقتداء به وما أشبه ذلك أم لا فانه اذا أخذ لعن الرسول صلى الله عليه

وآلـه وسلم (من أكل زاده وحـده ومن ركب الفـلاة وحـده ومن نـام في سـطح بلا محجـر) إلى غير ذلـك أفاده الاستقـراء والقياس عـدم الحرمـة فيمكن الطلاق أمام فاعل ذلك ولأقل من الشك في المورد المطلوب فهمه فالأصل بقاء عدالته مثلاً .

الثاني : ان يهتم القاضي بتطبيق القانـون على العـرف والاجتماع حيث اذا لم يطبقه يكون أسقط احترام قانونه واحترام نفسه مثلاً القـانون يعطي جواز تزويج الصغيرة بإذن الولي فاذا زوج القـاضي ذلك مـع أنه خـلاف العرف أوجب استهـانة العـرف به وبـزواجـه وكثيـراً مـا يسبب المشاكل ولـذا فعليه أن ينـظر إلى هذا الجـانب ويراعيـه ولذا قـال الامام الصادق عليه الصلاة والسلام لذلك الانسان الذي زاره في المدينة المنورة لا تتمتـع هنا .

فقـد روى الشيـخ المفيـد عن سهـل بن زيـاد عن عـدة من أصحـابنا أن أبـا عبدالله عليـه السلام قـال لأصحابـه هبـوا لي المتعـة في الحرمين وذلك أنكم تكثرون الدخول علي فلا آمن من أن تؤخـذوا فيقال هؤلاء من أصحاب جعفر قال جماعـة من أصحابنـا أن العلة في نهي ابن عبدالله عليه السلام عنها في الحرمين أن أبـان بن تغلب كان أحـد رجال أبي عبدالله عليه السلام المروى عنهم فتـزوج امرأة بمكـة وكان كثـير المال فخدعته المرأة حتى ادخلته صندوقاً لها ثم بعثت إلى الحمالين فحملوه إلى باب الصفا ثم قالوا يا أبان هـذا باب الصفـا إنا نـريد أن ننـادي عليك هذا أبان بن تغلب يريد أن يفجر بأمرأة فافتدى نفسه بعشرة آلاف درهم فبلغ ذلك أبا عبـدالله عليه السـلام فقال لهم هبـوها لي في الحـرمين وفي روايـة أخرى عن أبي عبـدالله عليه السـلام انه قـال لإسماعيـل الجعفي وعمار الساباطي حرمت عليكما المتعة مـا دمتما تـدخلان عـلي وذلك لأني

أخاف أن تؤاخذا وتضربا شهراً فيقال هؤلاء أصحاب جعفر، وفي رواية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمن رآه مع امرأة في بعض أزقة المدينة يا هذا ان هذه زوجتي فلانة وانما قال له الرسول ذلك حتى لا يزعم الرجل انه صلى الله عليه وآله وسلم ماذا يقول مع امرأة؟ وحيث أبدى الرجل انه لا يزعم سوءاً بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم).

الثالث : ان يعرف القاضي مهية الدعوى وخصوصياتها الخارجة والداخلية أي يعرف الموضوع تماماً مثلاً إذاجاءت امرأة شاكية أن زوجها لا ينفق عليها كان على القاضي أن يحقق أولاً هل انهما زوجان لا أن يحكم بمجرد دعواها الزوجية وقد قال أحد القضاة (اذا جاءك الخصم وقد فقأت عينه فلا تحكم له فلعله يجيئك الخصم الآخر وقد فقأت عيناه).

ثم من يريد كتابة القانون فليس عليه أن يخرج القانون من القواعد وينظم حسب الموازين الكتابية فحسب بل عليه بالإضافة إلى ذلك أن يكون مرشداً إلى كيفية استخراج القوانين المحتاج اليها من القوانين الكلية أوالمشابهة بالملاك حيث تتجدد قضايا غير مكتوبة فعلى القاضي التمكن من استخراج القوانين لها والقاضي حيث لا يتمكن وحده من ذلك ولا يكفي شرح القوانين المدونة لإفادته حل القضايا الواردة عليه فاللازم أن توضع القوانين بحيث تكفي لهذه المهمة فهناك ثلاثة أشياء القوانين المدونة وشروحها وتعليقاتها مما تفسر روح القانون وقصد المقنن مما يكفي لظهور الملاكات التي قصدها المقنن والثالث أشياء

جديدة لا يكفي أي من الأمرين السابقين لحلها وبيان حكمها وهنا يأتي دور القاضي وحيث أن القاضي وحده غالباً لا يتمكن من ذلك وليس له الحق في التقنين حيث لم يصل إلى هذه المرتبة فاللازم أن يساعده كاتب القانون بالألماع إلى لزوم جعل الأحكام الجديدة أو التطبيقات الجديدة حسب روح العصر وما يتطلبه المجتمع من التطبيقات التي تهدف العدالة وتجعل الواقع في نصابه بملاحظة الاقتصاد والاجتماع والسياسة وغيرها فكاتب القانون بالإضافة إلى نقله القوانين تدويناً وترتيباً مرشد لطريق صنع القوانين الجديدة وفرقه مع المقنن أن المقنن يصب القوانين وهذا يجمع نتيجة من القوانين الموضوعة ومن روح العصر حتى يحكم على طبق تلك النتيجة مثلاً القانون يقول كل أحد حر في تجارته فيما عدا الحرام من الربا والاحتكار والاستغلال وما أشبه ويقول الدولة حرة في تجارتها بالشرط السابق ويقول على الدولة أن تحمي الاقتصاد الوطني بعدم دخول اقتصاد اجنبي إلى الوطن مما يوجب تحطم الاقتصاد الوطني وكثرة البطالة وبعدم هروب الاقتصاد الوطني مما يوجب افتقار الناس ووقوعهم في اضطرار ويقول لكل من الدولة والتاجر التعاون في اقتصاد مشترك يؤدي إلى النتائج السابقة وشرح القانون وتفسيره يقول الرباض المكيل والموزون والاحتكار في مواد خاصة إلا اذا سبب احتكار أي شيء ضرراً على الناس حيث يرفعه قانون لا ضرر لا لأنه احتكار بالعنوان الأول بل لقانون لا ضرر واستغلال العمال قد يكون فردياً وقد يكون أجوائياً وكلاهما خلاف الميزان محرم في الشريعة لأنهما داخلان في الإكراه وإلى هنا مثلاً انتهى القانون وشرحه .

ويبقى دور كاتب القانون أن يصنف مثلاً هذه المواد التي بسببها

يتمكن القاضي من تحديد الاقتصاد وأن أياً منه ممنوع وأياً منه مجاز في إطار تطبيق الكلي في موضوع خاص بالنسبة إلى الاسلامي أو جعل الكلي والحكم بالنسبة إلى غير الاسلامي ، وذلك بأن يتعرض للأمور التالية :

١ ـ وجوب سريان القواعد التشريعية أو التأطيرية على كل فعاليات الوحدات الاقتصادية سواء كانت في إطار القطاع العام أو الخاص أو من تعاون أمر القطاعين المختلط من العام والخاص اذ يلزم تطوير الثروة الاجتماعية (المادية) إلى حيث الهدف المتوخى وتطوير القوى (البشرية) لخدمة الاقتصاد الوطني في ضوء مهمات خطط التنمية الوطنية أو الاسلامية والفرق بين الوطنية هنا والاسلامية أن الحكم الاسلامي قد يعم كل البلاد وقد يكون في بلد واحد فعليه أن يهتم بالاقتصاد الوطني لا بكل البلاد حيث لم تكن كل البلاد في دائرة الحكم الاسلامي .

٢ ـ وضع القواعد المعجلة لنمو القطاع العام في فروع الاقتصاد وتحويله إلى قطاع مهيمن على جميع قطاعات وفروع الاقتصاد الاسلامي بحيث يقوم بالدور الرئيسي والحاسم في عملية التنمية الشاملة بدون أن يكون ذلك سبباً لعدم حرية القطاع الخاص على ما قرر في الاسلام من رأس المال الذي هو ليس بمعنى رأس المال الغربي على ما ألمعنا إليه سابقاً .

٣ ـ وضع القواعد المنظمة لحل وضع الخلافات التي يمكن أن تنشأ داخل الوحدات الاقتصادية أو فيما بينها في ضوء مصلحة الاقتصاد الاسلامي أو الوطني بالمعنى الذي ذكرناه حلولاً مناسبة للأحكام الاسلامية في بحث القضاء ، ونحوه .

٤ ـ تحديد اختصاصات وصلاحيات أجهزة الادارة الاقتصادية ضمن النظرة الشمولية للاقتصاد والمجتمع في إطار المسؤوليةالتضامنية لهذه الأجهزة في ادارة توجيه وتخطيط النشاط الاقتصادي في مختلف القطاعات بكفاءات مذكورة في بابي الإدارة والاقتصاد .

٥ ـ وضع القواعد المناسبة لتطوير القطاع المختلط باتجاه تحقيق أهداف خطط التنمية الاسلامية وتعزيز دور القطاع العام فيه وضمان أعادة توظيف جزء مهم من الربح المتحقق في هذا القطاع من أجل توسيع وتحسين الانتاج وتعميمه حتى يشمل كل الأمةالتي يحكمها الاسلام .

٦ ـ وضع القواعد لضمان تعبير السياسة السعرية عن محتوى اقتصادي واجتماعي ينسجم مع الطبيعة الاسلامية للسياسة الاقتصادية للدولة ووضعها في خدمة التنمية مما يفيد جماهير الأمة .

٧ ـ توفير مستلزمات البناء للاقتصاد الاسلامي حيث تستهدف التشريعات الاقتصادية صيانة الثروة الاجتماعية وأغنائها باستمرار والاستجابة الممكنة بسببها لحاجات الأمة الضرورية والمتنامية وضمان تطور للمستقبل المتنوع المتوازن للاقتصاد الوطني وتأمين تحقيق التنسيق والتكامل الاقتصادي الاسلامي بغية أرساء الأسس المادية للوحدة الاسلامية الكبرى وتأمين تطوير العلاقات الاقتصادية المتكافئة مع الدول الأخرى في ضوء المهمات والمصالح الاسلامية .

٨ ـ وضع القواعد لتطوير دور الجماهير المساهمة في عملية التنمية الشاملة لتنظيم المباراة فيما بينها وتنشيط طاقاتها لزيادة تحسين الانتاج وتوجيهها نحو رفع مستوى تأهيلها .

٩ ـ تنظيم الاقتصاد الوطني في وحدات تقوم بنشاطات اقتصادية نوعية في مجالات الانتاج والتوزيع والخدمات كالمعامل ومزارع الدولة ومزارع الشعب والمزارع الجماعية (لا بمعنى نظام المزارع الستالينية) بل بمعنى المزارع الجماعية التي تجمع عوائل متعددة ممن يريدون التعاون معاً وكذلك التعاونيات الزراعية والمنشئات التجارية والمنشئات المرتبطة بالخدمة ويجب أن تكون الجميع تتمتع باستقلال ذاتي خاص وبصلاحيات حرة مع التزامها بواجبات في إطار تنظيم اقتصادي موحد مرتبط بالعصر مما يكفي حاجات الأمة .

١٠ ـ وضع القواعد المنظمة للنشاط الذاتي للوحدات الاقتصادية في ادارة توجيه شؤونها وعلاقاتها الداخلية والخارجية .

١١ ـ وضع القواعد المنظمة للعلاقات الاقتصادية بين الوحدات الاقتصادية المختلفة من زراعية وتجارية وصناعية وداخلية وخارجية وخدماتية وغيرها .

١٢ ـ تنظيم ادارة الوحدات الاقتصادية المنتجة للسلع وتلك التي تقدم الخدمات ضمن التخطيط اللامركزي للدولة وعلى أساس النشاط الاقتصادي القطاعي والإقليمي على مختلف المستويات والمجالات الاقتصادية والاجتماعية وقد ذكرنا في كتاب الإدارة الفرق بين الدولة المركزية والدولة اللامركزية ورجحنا أن تكون الدولةالاسلامية الواحدة الواسعة دولة لا مركزية وحتى ان اللامركزية بالنسبة إلى الدول الموجودة من اجزاء الدولة الاسلامية الواحدة المبعثرة اذا انضمت بعضها لبعض هي أفضل الحلول للتقليل من المشاكل .

١٣ ـ وجوب تحديد القواعد المنظمة للعلاقات الاقتصادية القائمة بين المؤسسات الاقتصادية والمركزية والمنشئات التابعة لها في المحافظات والأقضية والنواحي وعلى مستوى العلاقات بين القطاعات الاقتصادية المختلفة .

١٤ ـ وضع القواعد لتطوير القطاع التعاوني في الزراعة بحيث يشمل مختلف مراحل عملية اعادة الصياغة من الانتاج والتوزيع والتخزين والتبادل والاستهلاك ولكن يصبح قطاعاً أساسياً مكملاً لنشاط القطاع العام في الزراعة .

١٥ ـ تطوير القطاع التعاوني في مجال الانتاج الحرفي وفي مجال الخدمات ورفع الكفاءات الانتاجية وتحسين مستوى السلع والخدمات المقدمة للجماهير وضمان تطور مستوى العاملين في هذا القطاع .

١٦ ـ وضع القواعد التي تنظم مجالات نشاطات وحركات القطاع الخاص في عملية التنمية واستثمار امكاناته المالية والفنية تحت اشراف وتوجيه وقيادة القطاع العام بمعنى الدولة حتى لا يظلم ولا يظلم كما قال سبحانه (لا تظلمون ولا تظلمون) بحيث يؤمن الحد من استغلاله وعفوية نشاطه من جانب والحد من أن يستغل بسبب العمال والفلاحين وما أشبه من جانب آخر لكن لا بمعنى الاشراف في الشيوعي والتوزيعي والاشتراكي بل بمعناه الاسلامي .

١٧ ـ وضع القواعد الملزمة للسير بالاقتصاد الاسلامي في البلد سواء كان البلد الاسلامي العام أو بلد اسلامي خاص نحو التخطيط الشامل بحيث تشمل جميع مراحل اعداد ووضع وتنفيذ ومتابعة وتخزين

المواد بالخطط الاقتصادية والاجتماعية في عملية اعادة الانتاج ولا شك أن مثل ذلك يحتاج إلى ملاحظة السياسة والعرف والعادة وغير ذلك .

١٨ ـ وضع القواعد المناسبة واعادة توزيع الدخل الاسلامي بما ينسجم وحاجات القطر اذا كان جزءاً من البلد الاسلامي الواسع أو حاجات الدولة الاسلامية الواسعة ومهماتها اضافة إلى تغيير توزيعه لصالح المنتجين الفعليين للثروة الاجتماعية .

١٩ ـ وضع القواعد المنظمة للسياسة المالية باعتبارها اداة تنفيذية للسياسة الاقتصادية والاجتماعية للدولة في ضمن نظام مالي ومحاسبي موحد وضمن وحدة الميزانية العامة ووضع الأسس التي تكفل تطبيق سياسات ائتمانية ونقلية فعالة تسهم في تحقيق مهمات الاقتصاد الاسلامي سواء المرحلية منها أو ذات المدى البعيد .

٢٠ ـ تحديد العلاقة بين قيادة السلطة السياسية باعتبارها المحددة والموجهة للسياسة الاقتصادية والاجتماعية وبين أجهزة الدولة الأخرى سواء تلك المسؤولة عن وضع خطط التنمية الاسلامية أو عن تلك المنفذة للسياسة الإقتصادية والاجتماعية أم تلك المسؤولة عن المتابعة والرقابة على مجمل العمليات الجارية في البلد الاسلامي الكبير أو في القطر فيما اذا كانت سياسات لا مركزية تجري في الدولة الإسلامية الكبيرة وتحديد العلاقة بين الأجهزة على مختلف المستويات والمجالات وضمن حركتها الواعية السريعة للوصول إلى الهدف المنشود إلى غير ذلك من الأمور الممكن كتابته لمساعدة الدولة من ناحية والتجار من ناحية ثانية والعمال من ناحية ثالثة والملاكين والزراع من ناحية رابعة للسير بالأمة

إلى الأمام في البعد الاقتصادي مثلاً فاذا تم لكاتب القانون هذه الأمور الثلاثة أي كتابة القانون وكتابة شرحه وكتابة الأمور المساعدة لهما في كفاية القانون للقضايا المتطورة والمتجددة يوماً فيوماً كان كاتب القانون مخبراً من جهة ومنشئاً من جهة أخرى فليس له دور الكاتب التقليدي للحقوق كما ليس له دور المقنن كما عرفت بل له دور الريادة والارشاد أيضاً وهذا الذي مثلناه في البعد الاقتصادي يمكن أخذه بالملاك عليه في البعد السياسي والاجتماعي والتربوي وغيرها .

(مسألة) تنقسم الحقوق إلى قسمين :

الأول : الحقوق العمومية والمراد بها ما تتمتع بها الدولة من الحق غير المرتبط بالفرد وانما حق الدولة بما هي دولة .

الثاني : الحقوق الخصوصية والمراد بها ما يقابل حقوق الدولة من حقوق الأفراد أو المؤسسات أو نحوهما .

كما تنقسم الحقوق بتقسيم آخر إلى الحقوق الداخلية الراجعة إلى الأمة بمجموعها الشاملة للدولة والشعب وإلى حقوق خارجية راجعة إلى الحقوق العامة لكل الدول والتي منها كل دولة دولة .

أما القسم الأول وهو حقوق الدولة ففي الدول الصحيحة أنها منحصرة بحفظ النظام أولاً ومراقبة عدم الاعتداء من فرد على فرد أو من جهة على جهة أو من عدو خارجي إلى الأمة ثانياً وتقديم الأمة إلى الأمام ثالثاً وكل ما عدا ذلك تدخل في حريات الفرد من غير مبرر نعم كل واحد من هذه الأمور الثلاثة له عرض عريض وكثيراً ما يوجب تدخل الدولة في الحريات الفردية لأجل القيام بالمهمة خير قيام من باب قانون الأهم والمهم مثلاً حفظ النظام أحياناً يحتاج إلى منع التجول وهو عبارة عن الأمر الصادر إلى سكان مدينة أو منطقة معينة من قبل سلطات الأمن المختصة وغالباً ما يكون من السلطة العسكرية بالتزام المنازل ونحوها وعدم التجول في الشوارع في ساعات معينة من النهار أو الليل لأسباب طارئة كاضطراب الأمن ولا سيما في حالة إعلان الأحكام العرفية ومن الواضح أن حضر التجول إجراء غير صحيح ومناف لحريات الناس وغالباً تلجأ إليه الحكومات الاستبدادية لتقييد حرية معارضيها أو تسهيل القبض عليهم كما أن سلطات الاحتلال تستعمله باستمرار للتضييق على

مقاومة المدن والتمكن من ملاحقة الثوار وهذا الإجراء قد وضع أولاً وبالذات لمتطلبات الحرب وكأجراء وقائي ضد غارات العدو وحماية للمدنيين ضد أخطار الحرب إلا أنه أصبح يستعمل أكثر فأكثر كوسيلة قمعية مباشرة وعلى أي حال فليس الكلام في تفصيل ذلك وانما للإلماع إلى صورة صحيحة لمنع التجول كما أن مراقبة عدم الاعتداء بحاجة إلى موازين القضاء وأجهزته وكثيراً ما يتسع ذلك حسب تقدم الحياة سواء الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الفنية أو غيرها مثلاً لو اشتكى غلام ان فلاناً فعل به الفاحشة اكراهاً فان الحياة الفنية التي أتت لها الصناعة من أجهزة كشف المحل من الفاعل والمفعول وتشخيص الصدق من الكذب توجب تحقيق القاضي بهذه الوسيلة أو لو ادعى احد سرقة في داره أو دكانه أو ما أشبه ذلك سواء رمى ذلك إلى متهم خاص أو لا يوجب الكشف بسبب الكلاب البوليسية أو ما أشبه من الأمور الفنية المتداولة الآن إلى غير ذلك ولا يراد بذلك أن الكشف العلمي كاف مطلقاً فانا بينا في الفقه حجية العلم في اجراء الحد في بعض الأماكن دون بعض مثل الكشف عن الزنا مثلاً علمياً فانه وان علم القاضي بذلك إلا أنه ان لم يكن حسب إقرارات وشهود كما هو الميزان الشرعي أدب المرتكب لا أنه يحد اذ لا اعتبار بالعلم في المقام بدليل أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعلياً عليه السلام حصل لهما العلم حسب الموازين العرفية من اقرارات المدعي كما عز والمدعية في الكوفة إلى ثلاث مرات ومع ذلك لم يجريا الحد الا بأربعة وهكذا التقديم بالأمة إلى الأمام بحاجة إلى كثرة من الوسائل في مختلف أبعاد الحياة إلا أن الكلام ليس في كل ذلك بل فيما فوقها بضغط الدولة على حريات الناس خارجاً

عن الأمور المذكورة مما يمليه على الدولة الكبرياء والأنانية والترف والسرف والجهل والغرور كما هو المتعارف الآن في كل حكومات العالم بلا استثناء وان كانت هذه الأمور في الحكومات الدكتاتورية أكثر فأكثر وعلى أي حال فالحقوق العمومية هي التي ترتبط بالدولة لقواه الثلاث والمؤسسات المربوطة بها وكيفية حكوماتها على الأفراد بينما الحقوق الخصوصية هي المربوطة بالأفراد والمؤسسات غير الحكومية كالشركات الأهلية والمعاهد الخاصة والمستشفيات المربوطة بالناس إلى غيرها هذا ولكن منذ تحكمت الحكومات في الحريات الفردية حيث وصل ذلك أوجه في الحكومات الشيوعية وحداً كبيراً في الحكومات الرأسمالية اشتبكت الحقوق العامة والحقوق الخاصة وهذا بدوره سبب كثرة مشاكل كلا الطرفين مشاكل الأمة من جهة عدم توفر الحريات لها ومشاكل الدولة من جهة عدم كفائتها فان من يعمل لنفسه أكثر اخلاصاً وتفانياً من من يعمل كموظف لا يهم قليلاً أو كثيراً بالأمور إلا نادراً نعم المشاكل لكلا الطرفين أقل في الحكومات الديمقراطية حيث كثير من الحريات متوفرة للناس كما أن نظام تعدد الأحزاب في أمثال هذه الحكومات سوط على رؤوس الموظفين حتى يعملوا بجد أكثر وجهد أوسع وعلى أي حال فان حاكمية الفرد في شؤونه أخذاً وعطاءاً انخرمت بسبب تدخل الدولة ولذا نرى أن كثيراً من المعاملات الفردية تبطلها الدولة مثل بيع الدار والعقار ممن ليس من أهل البلد أو البيع لبعض الدار والعمارة حيث الدولة تفرض وجوب بيع كل الدار ونحوها وكذلك بالنسبة إلى النكاح الذي لا يتوفر فيه شروط الدولة كالسن القانوني وغير ذلك وقد كان القانون الايراني في النظام السابق يرى أن الزنا برضاية

الطرفين لا بأس به بينما النكاح بالعقد الشرعي بدون السن القانوني يوجب عقوبة الزوجين والأبوين والعاقدين وحتى من باع الحلويات أو الطعام لهذا الزواج وقد راجعني زوجان لهما ثلاثة أطفال في أيام قاسم في العراق حيث كان الزواج دون السن القانوني فأبطلت المحكمة الزواج مع رؤية الحاكم الأولاد الثلاثة لهما وكان كل أطراف العائلة راضين بذلك العقد إلى غيرها من المعاملات الكثيرة التي تبطله الحكومة لعدم توفرها لشروطها وبالعكس تفرض الحكومة معاملة على الأفراد بدون رضاهم كالمؤجر والمستأجر حيث أن الحكومة تفرض على المؤجر بقاء المستأجر في محله داراً كان المحل أو دكاناً أو غير ذلك وعليه فالحد بين الحقوق العامة والحقوق الخاصة قد تزلزل تزلزلاً كبيراً بسبب تدخل الدول في حريات الأفراد وشئونهم ثم أنه لما تدخلت الحكومات في شؤون الأفراد ولم تتميز في كثير من الموارد الحقوق العمومية من الحقوق الخصوصية مع أنه يترتب على التمييز بعض الثمار وضع بعض علماء الحقوق موازين للفرق المذكور فقال بعضهم أن ميزان الحقوق العمومية ما اذا لم يتمكن الناس من الحل والفصل والتراضي بينهم فيها وانما يحتاج الأمر إلى الحكومة لكن يرد على ذلك أن حقوق الزوجين والبايع والمشتري والمالك والمستأجر ونحوها لا شك في كونها حقوقاً خصوصية مع أنه كثيراً ما لا يفصل الأمر في هذا بين الطرفين المتعاملين بل يحتاج الأمر إلى الحكومة وقال اخر ان الغرض من الحقوق العمومية منافع الاجتماع بينما الغرض من الحقوق الخصوصية منافع الأفراد وفيه أن كثيراً من الحقوق الخصوصية ايضاً في نفع الاجتماع فحقوق الزوجية والمالكية والأبوة والبنوة والأوصياء ومتولي الأوقاف وما أشبه لا شك في

كونها حقوقاً خصوصية مع العلم أن الحكومة تحمي هذه الحقوق لأجل ثروة الاجتماع وأمنه واستقراره وحفظ ارادات الواقفين والموصين وما أشبه من التنفيذ ولذا لايتمكن أحد من أصحاب هذه الحقوق أن يستعملها فيما يضر الاجتماع وقال ثالث كل أمر حاكم على الحكومة ومؤسساتها فالحقوق المرتبطة به حقوق عمومية وكلما ليس كذلك اندرج في الحقوق الخصوصية وفيه أن موارد تجارة الدولة واستثمارها للأراضي ونحوها من جهة نفع المؤسسة الحاكمة لا شك أنها مؤسسات حكومية مع أن القواعد الحاكمة عليها ترتبط بالأفراد وفي عكس ذلك بعض الأفراد المرتبطين بالحكومة كأفراد غرفة التجارة والنقابات ومنظمة المحامين وما أشبه حقوق الحكومة مرتبطة بها مع أصالة كونها من شأن الأفراد فلا يمكن أن يقال أن الحقوق العمومية خاصة بالمؤسسات الحكومية على سبيل الاطلاق هذا ويمكن أن يقال في الفرق أن الأصل في الحقوق العمومية ما كان مربوطاً بأعمال الحاكمية فتجارة الحكومة ليست من الحقوق العمومية أي ليست مرتبطة بأعمال الحاكمية لكن يمكن الذب عن بعض التعاريف السابقة وحيث لم يوضع الكتاب للتفصيل فمن شاءه فعليه بمظانه ثم إنا انما نحتاج إلى تمييز القسمين من الحقوق لا لأمر علمي فحسب بل لنتائج عملية أيضاً مثلاً تعامل الدولة مع الأفراد اذا وقعت في مشكلات لا يلاحظ في حلها قصد هذا أو ذاك بل يلاحظ ما يحفظ لحقوق العامة فانه لو كان من الحقوق الخصوصية كان المرجع قصد هذا أو ذاك بينما القصد هنا لا مدخلية له وكذلك حال الاختلاف بين الدولة والأفراد من الماء والكهرباء والتلفون وما أشبه فيما اذا كانت تلك المؤسسات حكومية لا أهلية وانما لا يعتبر القصد في الحقوق العمومية لأنه

يمكن للدولة تجديد السعر بينما اذا كانت الحقوق خصوصية لم يمكن تجديد السعر بل كان الأمر على سابق عهده اذ في الدولة لا شأن لمعاملاتها إلا المصالح العمومية فاذا أضر عقدها بالمصالح العمومية كان عملها باطلاً وان كان عملها على طبق قصد الفرد الذي هو طرف الدولة أما التعامل بين الطرفين فالمرجع فيه القصد سواء أضر بهذا أو بذاك ومنه يعلم وجه حق الدولة في إبطال العقد في مثل الماء والكهرباء اذا أضر العقد بالمصلحة العامة لتضخم أو ما أشبه ذلك لكن هذا منقوض أيضاً بعمل الوصي والوكيل والولي ومن أشبههم اذا أظهر كون المعاملة ليست في نفع اليتيم والموكل والمولي عليه والموقوفة وما أشبه اقتضت القاعدة إمكان ابطالها اذ ليس لهم هذا الحق وقد ذكرنا في كتاب أحياء الموات أن الحكومة اذا ظهر عدم فائدة للأمة في تعاملها مثل اجارة الأراضي المفتوحة عنوة أو الأوقاف التي بيدها أو ما أشبه ذلك فعليها ابطال المعاملة وان الأمر كذلك بالنسبة إلى كل من ليس له الحق بذاته بل هو طريق إلى غيره وهناك موارد أخر يظهر فيها الأثر العملي لكون الحقوق خاصة أو عامة لا يهم ذكرها ثم هنا اسئلة :

الأول : إنه اذا كان معيار تقديم المصلحة العامة على القصد ان الأول يرتبط بأناس كثيرين فيما الثاني يرتبط بفرد في مثل الماء والكهرباء والتلفون الحكوميات وما أشبه فذلك منقوض بما اذا كان طرف الفرد مؤسسة فهل يقال بتقديم مصلحة المؤسسة على مصلحة الفرد من دون نظر في العقد إلى القصد ؟ ثم ما هو المبرر لاعتبار القصد فيما اذا كان الطرف فردين اذ العقد هو المحكم لا القصد .

الثاني : إذا اختلف الأمر في أنه من الحقوق العمومية أو الخصوصية فمن هو الحاكم هل الدولة وذلك يوجب أن يكون الخصم

حاكماً فان المؤسسة القضائية أيضاً من الدولة وتجر النار إلى قرصها أو الفرد وذلك بالإضافة إلى الأشكال السابق يوجب تحكيم الفرد على المجموعة لأن الدولة ممثلة للمجوعة .

الثالث : أنه لو كانت العبرة بالمصلحة العامة لزم عدم الاعتماد على العقود المبرمة بين الدولة والأفراد أو بين الدولة والمؤسسات فأي ضمان لقوة العقود ثم لما كانت المؤسسة الأهلية حالها حال الفرد في تقديم جانب الدولة عليها لدى تضرر مصلحة الدولة فاذا فرضنا أن عشر مؤسسات كل مؤسسة تمثل مائة ألف فرد عاملت عشر معاملات مع الدولة وكانت الدولة ذات مليون انسان أو تسعمائة ألف شخص واختلف الجانبان في تلك المعاملات العشر فكان بقاؤها ضرراً على الدولة ونقضها ضرراً على المؤسسات فاذا قدمنا الدولة كان معنى ذلك ترجيحاً بغير مرجح لأن في كلا الجانبين ضرر مليون انسان فيما كانت الدولة ذات مليون شخص أو كان ترجيحاً للمرجوح على الراجح فيما كانت الدولة ذات تسعمائة ألف شخص بينما المؤسسات تمثل مليون إنسان .

والجواب عن الأول أن حال المؤسسة حال الدولة في أن ممثليهما انما هما وكلاء في الصلاح لا مطلقاً بل قد عرفت أن حال الوكيل والوصي والولي أيضاً ذلك ، أما المبرر في اعتبار القصد في الفرد فلأن العقود تتبع القصود اذ بدون القصد أو بقصد الخلاف لا يتحقق عقودكم الواجب أتباعه شرعاً بقوله سبحانه ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ وعقلاً لبناء العقلاء عليه فبدون القصد المطابق يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وليس تخصيصاً في العقد بل ذكرنا في كتاب البيع أن الأرتكاز

معتبر أيضاً لأنه قصد في اللاّوعي ولذا يبدل كل من ثمرة الوقف والوصية والثلث والنذر ما أشبه إلى ما هو المناسب عرفاً اذا كانت الصيغة المصبوب عليها تلك العقود لا تلائم العصر .

وعن الثاني أن هيئة القضاء يفرض فيها النزاهة والحياد فلا تجر النار إلى قرصها خصوصاً والمحامون من جانب الفرد أو المؤسسة يدافعون عن عدالة القضية .

وعن الثالث أن الإعتماد باق إلا في مثل هذا الفرد فهل المخصص يوجب عدم ثمرة للعام وقد عرفت ورود مثل ذلك حتى بالنسبة إلى الوكيل والوصي والقيم ومن أشبه وهكذا في كل مورد كان خيار الفسخ بيد طرفين أو طرف واحد فهل يقال في مورد الخيارات أنه لا اعتماد على العقد نعم ادعاء الدولة بالضرر أو عدم المصلحة لا يؤخذ به بمجرد الإدعاء بل يحتاج إلى الإثبات عند القاضي ثم اذا تضرر الفرد أو المؤسسة بسبب إلغاء الدولة العقد يلزم على الدولة تدارك الضرر مثلاً اشترى من الدولة أرضاً بألف وعمرها ثم أن الدولة فسخ العقد بما يتضرر المشتري باسترجاع الأرض فإن على الدولة تدارك الضرر أما بالنسبة إلى المثال الأخير فاللازم ملاحظة أنه هل هناك الضرران متساويان فتبقى العقود اذ لا ترجيح لتقديم هذا على ذاك أو ذاك على هذا بعد فرض أن كليهما ضرر للأمة بمجموعها فالاستصحاب يقتضي البقاء أو أن احدهما أكثر ضرراً من الآخر وهنا حيث يرجع كلا الضررين بالأخرة إلى الأمة بمجموعها فاللازم تقديم أبطال ما يوجب الضرر الأكثر ولا يخفي أن غالب ما ذكر في هذه المواضيع للتأمل فيه مجال وانما كان القصد الإلماع إلى مسير البحث فقط .

وحيث فرغنا من التقسيم الأول أي الحقوق العامة والحقوق الخاصة يأتي دور الكلام في التقسيم الثاني وهو تقسيم الحقوق إلى الداخلية والخارجية فالحقوق الداخلية تفصل في الداخل أما الحقوق الخارجية فاللازم التصديق عليها من مختلف الأمم حتى تكون حقوقاً خارجية عامة والا فما فائدة جعل دولة لنفسها حقوقاً خارجية لا يصدق عليها من سائر الدول ومن الواضح أن بلد الإسلام ترى لنفسها حقوقاً قررها الاسلام لكن أمثال هذه الحقوق ليست دائماً مورد قبول الأمم الأخرى حتى تعتمد عليها الدولة الاسلامية في الأخذ والعطاء فاللازم للدولة الاسلامية ملاحظة الأهم والمهم والقواعد الثانوية ولذا عاهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع اليهود ومع المشركين ومع النصارى مع أنه كان يرى لزوم استيعاب الدين كل العالم بقوله سبحانه ﴿**وما ارسلناك الا كافة للناس**﴾ إلى غيرها من الآيات والروايات وعلى هذا فلو وقع اختلاف بين دولة ودولة فالمرجع القوانين العامة لكل الدول ومن هنا كانت الحاجة الواضحة إلى هيئة غير منحازة تحسم في هذه الأمور حسب الشرعةا العامة للدول كلها وهذه هي المحكمة الدولية المعترف بها عند مختلف فئات الدول من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ومن ذلك ظهر حال ما إذا كانت الدولة الاسلامية الصحيحة ترى شيئاً حراماً أو واجباً أو ما أشبه ذلك وكانت الدولة الأخرى المرتبطة بدولة الاسلام في هذا الشيء ترى خلاف ذلك مثلاً اقرضت دولة اسلامية صحيحة دولة اسلامية غير مطبقة للاسلام أو كانت احدى الدولتين اسلامية والثانية غير اسلامية مليون دينار واحدى الدولتين ترى الربا بينما الدولة الاسلامية الصحيحة لا تراها فهل تأخذ الربا من الدولة غير الاسلامية

أو الاسلامية التي قانونها يرى الربا وفي ذلك نفع الدولة الاسلامية مادياً لكن الاسلام يمنع الربا أو لا تأخذه وفي ذلك ضرر مادي لكن الدولة الاسلامية الصحيحة عملت بما تراه من الدين ؟ مقتضى الأدلة العمل على الشريعة الاسلامية بعدم الأخذ الا فيما اذا كان قانون ثانوي يقتضي جوازه مثل قانون الالزام أو أن الدولة الاسلامية الأسمية التي لا تعمل بالاسلام قانوناً أموالها مجهولة المالك ولا يتضرر المسلمون فيها بأخذ هذه الدولة الصحيحة الربا منها إلى ما أشبه ذلك من القواعد الثانوية فانها حاكمة على القواعد الأولية حسب ما تقرر في الفقه والأصول ومن نافلة القول ان نقول أن قانون الإلزام ليس مطلقاً بل فيما لم يحرم الاسلام الإلزام مثل أخذ العصبة الإرث فانه جائز في الشريعة الاسلامية وكذلك ما أشبه ذلك لا فيما اذا حرمه الاسلام مثل أخذ الأخ المسلم اختهالمجوسية فانه وان كان جائزاً عندها لكنه غير جائز عند المسلم اطلاقاً وكذلك في مثل بيع المسلم الخمر للكافر فانه وان جاز عنده الأشتراء لكن لا يجوز بيع الخمر للمسلم إلى غير ذلك من الأمثلة .

(مسألة) نذكر في هذه المسألة التقسيمات الحقوقية الخصوصية والعمومية حيث أن أرباب الحقوق قسموهما إلى تقسيمات كثيرة وشققوهما إلى تشقيقات وفيرة وذكروا لكل واحد حكماً لكن الظاهر الغني عنها كما نلمع اليه وقبل الشروع في ذلك نقدم عليه مقدمة ليظهر حال أمثال هذه التشقيقات بصورة عامة والتشقيقات في الحقوق التي كلامنا فيها بصورة خاصة فنقول تقييد حرية الانسان في أي بعد من أبعاد الحياة في غير ما يضره ضرراً بالغاً أو يضر غيره بالنسبة إلى الأمور الحقيقية خلاف فطرة الانسان بالاضافة إلى أنه خلاف تشريعات السماء وتحميل على الانسان تحميلاً مكرراً اذ :

أولاً : ان الانسان يقيد بسبب ذلك مما هو خلاف ارادته وانطلاقه .

وثانياً : إن الدولة التي تقيد الانسان حريته لا بد لها من اخراج جملة من الناس وهم الموظفون المكلفون بهذه القيود من دائرة الانتاج إلى دائرة الاستهلاك وبذلك تحمل مصارفهم على الأمة الذين هم المنتجون مثلاً يسأل أن قانون الجنسية وتوابعها (بأن يكون لكل فرد جنسية تعرف خصوصياته) ما فائدتها ؟ نعم مضارها كثيرة :

أولاً : انها تسبب تقييد الانسان .

وثانياً : إضاعة وقته في شيء لا يرتبط بحاجاته .

وثالثاً : الموظفون الذين هم يجرون هذا القانون على كل الناس ليقيدون الناس كمن يأخذ من انسان بالجبر ديناراً ليشتري القيد ويكبله به .

ورابعاً : يأخذ الموظف من الناس ثمن الجنسية .

وخامساً : يأخذ تقنين هذا القانون بفروعه وقت الذين هم في مجلس الأمة أو مجلس الاعيان أو مجلس الوزراء أو التابعين لها من سائر القوى التنفيذية فهؤلاء أيضاً بالنسبة إلى هذا التقنين يخرجون من الانتاج إلى الاستهلاك بالاضافة إلى أنهم يأخذون أجرة عملهم من الأمة لأنهم يعيشون على موائد الأمة .

وسادساً : إن القانون وحده لا يكفي إلا اذا وضع للمخالف العقاب والعقاب الموضوع للمخالف فيه محذور كما ذكرناه في الخامس .

وسابعاً : إن نفس العقاب يقيد من حرية الأمة كما يسبب تلف أموالها .

ثم ما فائدة هذا القانون بعد هذه المآسي والجرائم التي ترتكبها الدولة في حق الأمة ؟ الدولة تجيب بأن الفائدة هي النظم ومعرفة المجرمين لو اجرموا وما إلى ذلك والجواب هل النظم حسن مطلقاً أو في الجملة ؟ إن قلتم النظم حسن في الجملة نقول فهل هذا النظم من الحسن فان القضايا الجزئية لا يمكن الإستدلال بها وان قلتم حسن مطلقاً قلنا فلماذا لا تنظمون خروج الناس من بيوتهم ودخولهم إليها وكيفية لباسهم وأكلهم وشربهم وسفرهم وحضرهم ونومهم ويقظتهم إلى ألف شيء وشي قولوا للناس يجب أن تخرجوا الساعة الثامنة صباحاً وترجعوا الثانية عشر ظهراً وهكذا عصراً وليلاً وكلوا كل يوم من أيام الاسبوع شيئاً خاصاً واشربوا كل يوم كوبين أو ثلاثة أكواب من الماء أحدهما في الساعة الفلانية صباحاً والثانية في الساعة الفلانية عصراً والثالثة في الساعة الفلانية مساءاً وهلم جراً أليس في كل ذلك نظم وتحديد للمآكل

والمشارب والملابس وما أشبه وتوفير للصحة أما جوابكم الثاني بأن الجنسية وما أشبه تقل من الجرائم لإظهارها المجرمين فيجتنبون الجرم فالجواب ان القانون زاد الجرائم لا انه نقصها اذ من طبيعة الكبت توليد الجريمة على القانون على المثل المشهور الذي يقول (الضغط يولد الانفجار) وان قيل انا لا نتمكن من رفع قانون الجنسية لأن الدول لا تقبل السفر اليها إلا بالجنسية قلنا :

أولاً : كلا منا في القانون العالمي للجنسية .

وثانياً : اذا اضطرت الدولة إلى ذلك يمكن أن تجعل في الحدود مراكز لتزويد المسافرين بورقة بسيطة فقط واني اذكر قبل خمسين سنة حينما لم تكن هذه الأوراق في إيران ولا في العراق، العراقي كان يسافر إلى إيران والايراني كان يسافر إلى العراق بدون أي شيء نعم البهلوي الأول قبل خمسين سنة تقريباً وضع سجل الأحوال موضع التنفيذ وكان المسافر الايراني اذا اراد أن يزور العراق فان أحب ان يذهب من طريق كرمانشاه كان في هذا البلد مركز يأخذ منه نصف تومان أزاء إعطائه ورقة بسيطة مكتوب عليها اسمه واسم من معه فقط ويلصق على الورقة طابع ذو خمسة قرانات وكذلك اذا أحب أن يأتي من طريق عبادان ومن لا يحب لا يذهب إلى ذلك المركز أو يسافر من غير هذين البلدين حتى نظمت لهذا التقييد الجديد قصائد واشعار في التنديد به ومن جملتها هذا الشعر الذي نعربه (خمسة قرانات اعطينا لصاحب التذكرة) (وقد أدينا بذلك قرضاً بلا سبب) .

كما أن أحد أقربائنا كان ينقل لي أنه سافر من العراق إلى الحج

ومرت في طريقها إلى لبنان وسوريا وفلسطين والأردن ومصر باعتبار أنها أماكن الزيارة أو لجهة ركوبه البحر حيث كان السفر بالآبال والسفن قال ولم يتعرض لنا أحد في طول الطريق رواحاً ومجيئاً ولم يكن في ذلك الوقت اسم عن الحدود أو عن الجنسيات أو ما أشبه ذلك وكانت السفرة قبل ثمانين سنة تقريباً قال أن السفر من العراق إلى الحج في طول هذه الطرق كانت كالسفر من النجف إلى كربلاء ومن كربلاء إلى الكاظمية والحكومات في هذه البلاد وان كانت مختلفة إلا أن مثلها كانت مثل المحافظين في ألوية متعددة حيث أنه ليس بينها حدود ورسوم وجواز وعشور وما أشبه ، ولو قال شخص بأنه يلزم جعل الحدود والجنسيات بين المحافظات فالذي يجاب به عنه هو الجواب عن قانون الحدود والجنسية بين البلاد المختلفة والحكومات المتعددة والحكومات في بلاد الاسلام انما روجت هذه القوانين والتقييدات بسبب أمرين :

الأول : إن حكام هذه البلاد أرادوا تقليد الغرب بزعم أن الغرب كما تقدم في الصناعة فهو متقدم في كل شيء وأنه يجب أن يؤخذ منه كل شيء حتى يتقدم الانسان وبذلك صار مثلهم مثل ذلك الغراب الذي نسي المشيتين .

الثاني : لأن الحكام كانوا عملاء كما لا يزالون إلى اليوم وقد اجبرهم الأسياد أن ينفذوا هذا الشيء في بلدهم لتقييد المسلمين وعدم امكانهم من التحرك بالإضافة إلى أن المستعمرين أرادوا تلون كل العالم بلونهم حتى يحفظوا سيادتهم في بحث طويل ليس هذا موضع ذكره وقد حكى عن جملة من علماء إيران في تبريز وشيراز وغيرهما أنه لما وضع البهلوي الأول قانون سجل الأحوال وما أشبه صعدوا المنابر وحرموا

أخذ سجل الأحوال واستدلوا لذلك بأنها قيود أستعمارية لا تخدم سوى المستعمر في ضرر الاسلام والمسلمين .

وكان الأمر كما ذكر أولئك واني أذكر أن في العراق إلى ثورة عبد الكريم قاسم البريطانية في سنة ثمان وخمسين ميلادية كان أكثر الشعب غير مزود بالجنسية وما اليها لأنهم كانوا يرون أنها آلات استعمار واستثمار ولما جاء عبد الكريم جبر الناس بذلك بالحديد والنار وكل يعلم مآسي إيران والعراق بعد البهلوي وقاسم التي فاقت حد الوصف والتعداد إلى هذا اليوم .

لا يقال فبلاد الغرب أيضاً ملتزمة بالجنسية والحدود ؟

لأنه يقال :

أولاً : هذا ناشيء عن جهلهم وهل الانسان يتبع الجاهل وقد ذكرنا في كتاب الصياغة الجديدة الفرق بين الحريات الاسلامية والحريات الغربية وان الحريات الاسلامية أكثر بكثير من الحريات الغربية .

وثانياً: إن القيود عندهم أكثر من القيود عندنا تسعة وتسعين بالمائة كما يلاحظه الانسان الذي يقارن بين قيودهم وقيودنا واذا أخذ الاسلام بالزمام في يوم ما باذن الله سبحانه وتعالى ألقى كل هذه القيود وأرجع حريات الناس إلى حيث قررها الاسلام ومثل الكلام في الجنسية الكلام في سائر القيود التي جاء بها الغرب وعملاؤه في بلاد الاسلام على التجارة والزراعة والصناعة والسفر والإقامة والعمارة وحيازة المباحات وابداء الرأي وغيرها لا يقال فكيف وصل الغرب إلى القمر .

فانه يقال وصلوا بما تبقى لديهم من الحريات لا بالقيود فالمقيد لا

يتمكن من السير على الأرض فهل يتمكن من السفر إلى آفاق السماء ولتوضيح مواضع الخطأ في هذا الأمر نشير إلى تفسير الجنسية في بعض الموضوعات السياسية قال الجنسية بصفة عامة هي رابطة سياسية وقانونية بين الشخص ودولة معينة تجعله عضواً فيها وتفيد انتمائه اليها وتجعله في حالة تبعية سياسية لها ويسمى من يتمتع بهذه الرابطة وطنياً أما الذي لا يتمتع بها فهو الأجنبي ولجنسية الفرد أهمية كبرى في تحديد حقوق الشخص وواجباته فللوطني حقوق اكثر وعليه التزامات أكثر من الأجنبي فمثلاً الحقوق السياسية قاصرة على الوطنيين ولا يتمتع بها الأجانب وبعض الواجبات قاصرة على الوطنيين كالخدمة العسكرية والوطنيون لا يجوز إبعادهم عن أقليم الدولة بعكس الأجانب وكما تكون الجنسية للأشخاص الطبيعيين أي الأفراد فإنها تكون أيضاً للشخصيات الاعتبارية كالشركات والقانون التجاري في أغلب الدول يعترف بجنسية الدولة للشركات المساهمة التي تؤسس على أقليمها والتي يكون مركزها الأصلي فيها والذي يضع قواعد الجنسية في كل دولة هو قانونها الداخلي وتختلف الدول فيما بينها في القواعد التي تنظم بمقتضاها جنسيتها واستبدال الجنسية عبارة عن استعادة الجنسية والدخول فيها من جديد بعد أن يكون الشخص قد فقدها وفقاً للقانون وللاستبدال يفترض شخصاً كانت له جنسية معينة وفقدها بسبب من الأسباب ثم يسترجعها ثانية وتشريعات أغلب الدول تبيح استبدال الجنسية في حالات وبشروط معينة ومن الأمثلة التقليدية أنه يجوز للمرأة التي فقدت جنسيتها بسبب زواجها من أجنبي أن تستعيد هذه الجنسية بعد انحلال الزواج على أن التشريعات تختلف فيما بينها من حيث سهولة أوصعوبة عملية استبدال الجنسية ففي بعض الحالات يكون الاستبدال حقاً للشخص اذا توافرت

فيه شروطه القانونية وفي حالات أخرى يكون الاستبدال منحة تتوقف على تقدير الدولة وهناك حالات أخيرة لا يمكن فيها استعادة الجنسية إلا عن طريق التجنس وطبقاً لشروطه واجراءاته واحكامه والجنسية المكتسبة هي الجنسية الثانوية والجنسية المختارة تطلق على الجنسية التي يكتسبها الفرد بعد الميلاد وأهم الأسباب التي تؤدي إلى حصول الفرد على جنسية مكتسبة هي التجنس وهو يتحقق عندما يستقر الفرد نهائياً في دولة غير وطنه الأول فتعطيه هذه الدولة جنسيتها اذا طلبها وكان مستوفياً لشروط معينة أهمها أن يكون قد أقام على أقليمها لمدة لا تقل عن فترة معينة تختلف الدول في تحديدها ، والزواج فقوانين بعض البلاد تقرر اكتساب الزوجة لجنسية زوجها بمجرد زواجها منه على أن يكون لها الحق في رفض هذه الجنسية والاحتفاظ بجنسيتها الأصلية اذا رغبت في ذلك وقوانين بعض الدول لا تجعل للزواج أثراً على جنسية الزوجة الأصلية فلا تكتسب جنسية زوجها إلا اذا طلبت ذلك وتتجه القوانين في بلاد أخرى إلى أن الزواج لا يؤثر في جنسية الزوجة الأصلية لا بصفة تلقائية ولا بناءاً على طلبها إلا أن الزوجة اذا ارادت الحصول على جنسية زوجها فيجب عليها أن تحصل عليها من طريق التجنس وطبقاً لشروطه واحكامه أما الجنسية المتعددة فتتحقق هذه الحالة عندما يجد الفرد نفسه متمتعاً بجنسية أكثر من دولة واحدة وفقاً لقوانين هذه الدول ومثال ذلك أن يتمتع الفرد بجنسية الدولة التي ولد على أرضها لأنها تعطى جنسيتها الاصلية على أساس رابطة الإقليم كما يتمتع أيضاً بجنسية دولة أخرى ينتمي لها أبوه لأن هذه الدولة تأخذ بمبدأ رابطة الدم فعندئذ تكون له الجنسيتان معاً ولهذه الحالة عيوبها لأن الفرد يكون ملتزماً بأداء الالتزامات

المتعددة التي تفرضها عليها القوانين في كل من الدولتين وقد تكون التزاماته نحو دولة منها متعارضة مع التزاماته نحو الأخرى كما هو الأمر في التزامه بالخدمة العسكرية يؤدي تعدد الجنسية إلى كثير من الصعوبات في تحديد المركز القانوني للفرد وقد يجد الفرد نفسه لسبب أو لآخر بدون جنسية ينتمي اليها لأن الدول جميعاً لا تعتبره من المتمتعين بجنسيتها طبقاً لقوانينها ومعدوم الجنسية وان كان لا يتحمل الالتزامات التي يتحملها الوطني إلا أنه يكون محروماً من الحقوق التي يتمتع بها هذا الأخير وخاصة الحماية الدبلوماسية إلى آخر أمثال هذه الكلمات التي أوجدها الذين لم يكونوا يعرفون الإدارة وقيدوا بها الانسان بالوف من القيود بدون مبرر وهل العالم القديم الذي لم يكن فيه أثر من هذين الأمرين الحدود والجنسية كان يعيش أسوء من عالمنا أو عالمنا مع هذا التقدم الهائل في العلم والصناعة يعيش أسوء وأسوء بينما كان اللازم ان يوفر العلم والصناعة للانسان الرفاه والصحة والأمن والسلام الأكثر فالأكثر وعلى أي حال فليس هذا الكتاب موضوعاً لهذا الكلام وانما المعنا اليه مقدمة لبيان ان التقسيمات القانونية للحقوق ليس إلا من جهة الجهل بواقع الانسان المفطور عليه بتزييد القيود عيه وكتبه وإرهاقه وخنقه كما نشاهد في كل العالم وان كانت العوالم مختلفة من عالم الدكتاتوريين إلى عالم الديمقراطيين حيث العالم الدكتاتوري أكثر وأكثر من جهة القيود من العالم الديمقراطي وكأن المقسمين لشعب الحقوق تمسكوا بهذا المقياس (كلما زاد القانون في تشقيقاته وتقسيماته قل فرص الحيل والتزوير والاستغلال وحيث أمن الناس ورفاههم المطلوب الأقصى فاللازم تزييد التشقيق والتقسيم) لكن يرد على هذا المقياس إيرادان .

الأول : عـدم صحة المقيـاس في نفسه فـان زيادة القـانون يسبب زيـادة الملفات والمنعـطفات والأمن والـرفاه مهـددان فيهما كـما أن الحيـل والاستغلال تختبئان بينهما .

الثاني : إن الأمن والرفـاه مبعثهما الاخـلاق والنفسيات الـرفيعة لا القوانين الجامدة فـالمقدمـة الثانيـة المطويـة التي تقول (كلما ثبتت المقـدمة الأولى كان الأمن والرفاه أكثر) غير تامة ومن الواضح أن المقدمة المطويـة في القياسات يجب أن تكون تامة حتى ينتج القياس انتاجاً صحيحاً ولـذا قالوا اذا قلنا جيم يساوي باء وباء يساوي دال فالجيم يسـاوي دال وقلنا أربعة نصف الثمانية وثمانية نصف الستة عشر فاربعة نصف الستة عشر يصح القياس الأول دون الثاني حيث المقدمة المطوية في القياس الأول وهو (مساوي المساوي مساو) تام أمـا المقدمـة المطويـة في القياس الثـاني وهو (نصف النصف نصف) غير تام وفي مثـال آخر اذا قلنـا أن عشرة عمـال يبنون بيتاً في مائة يوم يصح القيـاس بأن يقـال فمائـة عامـل يبنون مثـل ذلك البيت في عشرة أيام حيث المقدمة المطويـة تقول (بـالمعادلـة المطلقـة بين القياسـين) لكن مثل ذلـك لا يصح فيـما اذا قيل إن سيـارة تسير من النجف إلى مكة في ثلاثين يوماً فيقاس على ذلك أن ثلاثـين سيارة تسـير من النجف إلى مكة في يوم واحد وذلك لأن المقدمة المطوية ليست مطلقة فان ثلاثين سيارة لا تسير في يوم واحد بقدر سيـارة واحدة تسـير ثلاثـين يـوماً اذ المعـادلة في أصـل السير حيث أن الـواحدة تسـير كذا طـولاً بينما الثلاثون تسير كذا عرضاً والقياس انما كان صحيحاً اذا كـانت الثلاثـون أيضاً تسير طولاً وحيث لا اطلاق للمقـدمة المـطوية لا يصـح القياس في هذا المثال وان صح في المثال السابق .

اذا عرفت المقدمة قلنا ان العلم الحديث بالنسبة إلى الحقوق قد قسمها إلى حقوق خصوصية ترتبط بالأمة وإلى حقوق عمومية ترتبط بالدولة على ما عرفت ثم قسم الحقوق الخصوصية إلى حقوق مدنية ترتبط بتنظيم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض وبعضهم مع الدولة والدولة مع بعضهم وحقوق مربوطة بالأراضي وحقوق مربوطة بالقرويين وحقوق مربوطة بالملاك والمستأجرين وحقوق مربوطة بالتجارة الداخلية وحقوق مربوطة بالتجارةالخارجية وحقوق مربوطة بالحركات البحرية وهذه غير حقوق مربوطة بالبحار كما لا يخفي وحقوق مربوطة بالحركات الجوية وغيرها مما يجدها الانسان في فقه الحقوق في قوانين كافة البلاد التي اتخذت من قوانين الغرب وأحياناً الشرق أيضاً هذا بالنسبة إلى الحقوق الخصوصية أو المختلطة بالحقوق العمومية أما بالنسبة إلى الحقوق العمومية فقد قسموها إلى الحقوق العمومية الاساسية وهي بمنزلة الحقوق المدنية في القسم السابق بمعنى كونها أم الحقوق وأصلها وإلى حقوق ادارية المرتبطة بالادارات كالوزارات والسفارات والمحافظات ونحوها وحقوق مالية مرتبطة بأموال الدولة من الضرائب والاستثمارات والميزانية العامة ونحوها وحقوق جزائية مرتبطة بمن خالف القانون سواء كانت المخالفة للأنظمة الفطرية الطبيعية التي قررها القانون أو الأنظمة التي وضعها القانون بدون أن تكون فطرية طبيعية وسواء كانت جرائم في قبال الدولة أو مخلة بالنظام العام أو جرائم بين بعض الناس مع بعض وحقوق للعمل والعمال حيث أن الدولة تدخلت بين المالك والعامل ووضعت حقوقاً للطرفين لا يحق لأي طرف مخالفتها وان كان الحق خلاف رضاهما معاً ، والغالب من الحقوقيين يعدون هذه الحقوق من

القسم العمومي وكذلك حقوق المالك والفلاح وحقوق الأدعاء العام إلى غيرها ولا يخفي أن هذا التقسيم في الحقوق المجعولة بالاضافة إلى أن جملة منها يخالف الاسلام كما يظهر ذلك لمن يراجع كتب الحقوق الموضوعة في بلاد الاسلام سواء من يدعي منهم أنه يطبق الاسلام أو من لا يدعي ذلك أن هذه التقسيمات مما يخالف العقل فأية حاجة إلى هذه التقسيمات الكثيرة مثلاً أية حاجة لأن يقسم الانسان البيع إلى بيوع العقارات وإلى بيوع غيرها ثم البيوع المرتبطة بغيرها تنقسم إلى بيوع حقيرة وبيوع كبيرة إلى غير ذلك مع وضوح أن التقسيم الفقهي الاسلامي للبيوع من شروط المتعاقدين وشروط العقد وشروط العوضين سارية إلى كل أقسام العقود وهي كافية في جعل البيوع مطابقة لارادة العقلاء لو خلوا وارادتهم الفطرية هذا بالاضافة إلى الشؤون الكثيرة التي الحقها القوانين الحالية للبيوع على خلاف موازين العقل والفطرة مثل عدم حق البيع للاجنبي باصطلاحهم وتحديد قدر المبيع مثلاً لا يصح بيع نصف الدار أو ما اشبه ذلك ثم شؤون تسجيل البيع عند الدولة إلى غيرها وغيرها من القوانين الكثيرة الحافة بالأشياء البسيطة الفطرية الطبيعية من العقود والإيقاعات وغيرها ومن الواضح أن جماعة تحت حماية الدولة بأي اسم كانوا باسم مجلس الأمة أو مجلس الوزراء أو مجلس قيادة الثورة أو غيرها يرون شأن أنفسهم وضع القوانين كل يوم يسببون تضييقاً على الناس على طول الخط بدون مبرر وقد ذكرنا في كتاب المرض والعلاج أن مرض المسلمين في هذه القوانين وعلاجهم في نبذها جملة وتفصيلاً ورجوعهم إلى قوانين الاسلام المدونة في الفقه منذ أربعة عشر قرناً مما عاش المسلمون تحت ظلها في غاية الحرية والاستقلال والرفاه ان المقننين الجدد غالباً يستدلون

لقوانينهم بأن خللاً فلانياً سبب جعل هذا القانون والسؤال هو هل من الأفضل كبت ملايين الناس في حرياتهم أو تحمل ذلك الخلل الصغير الذي زعم أولئك المقننون أنه سبب وضع القانون الفلاني الكابت للحريات فاعتذارهم يشبه اعتذار الدولة حيث تمنع التجول مثلاً من الساعة الثامنة ليلاً بحجة أن سرقة أو عدة سرقات وقعت في ليلة كذائية فالأخذ امام السرقة والسراق بحاجة إلى منع تجول عام في المدينة أو كاعتذارها في منع السفر بالسيارات مثلاً بأن بعض السيارات تصطدم بالبعض مما يسبب قتل الناس وجرحهم وتلف الأموال فالأفضل السير راجلاً أو بالخيل والبغال والحمير فكما لا يصح أمثال هذه الاعتذارات لا يصح اعتذار المقننين المتقدمين وربما اعتذر المقننون للقوانين المذكورة في البلاد الاسلامية بأن القوانين الاسلامية الموضوعة إلى قبل قرن لا يكفي لحاجات العصر وهذا أيضاً غير تام فهل لزوم وضع عدة قوانين جديدة مستقاة من الأدلة الأربعة حتى تكفي لحاجات العصر معناه تغيير كل القوانين حتى في الجوانب الكثيرة التي لم تتغير والحاصل أن الحقوق الموضوعة في العصر الحاضر منحرفة ومنتفخة واستبدال للذي هو ادنى بالذي هو خير وبعض المسلمين الذين لا اطلاع لهم ممن أخذوا بقوانين الغرب والشرق زعموا أن تلك القوانين مبانيها العقلية أقوى واحسن وليس فيها اختلاف كما في قوانين الاسلام حيث نرى الاختلاف الكبير بين الفقهاء وهذا أيضاً خلاف الواقع فان مباني فقه الاسلام أقرب إلى العقل ولذا قال الفقهاء أنها امضائيات على الأغلب بالاضافة إلى أن الاختلاف بين علماء القانون في الغرب أكثر بكثير مع أن آراءهم ليست لهذا النضج الذي نراه في اداء فقهاء الاسلام مثلاً نرى في كتاب الوسيط في شرح القانون المدني في حق الملكية للسمهوري في مجلده الثامن ما

هذا نصه بالنسبة إلى ما عنوانه (الأساس القانوني الذي يقوم عليه الالتزام بالتعويض من الضرر غير المألوف) ما لفظه في اختلاف الفقه في فرنسا نلاحظ باديء ذي بدء أن التقنين المدني الفرنسي لا يشتمل على نص يناظر المادة الفلانية من القانون المصري فهو اذاً لا يستطيع أن يجد سنداً تشريعياً لمسؤولية المالك عن مضار الجوار غير المألوفة أما في مصر فالمادة الفلانية سند تشريعي قائم لا يجوز الخلاف فيه وكل ما يمكن أن تدور حوله المناقشة هو تأصيل هذا النص ورده إلى وجه معين من وجوه المسؤولية ولما كانت مسؤولية المالك عن مضار الجوار غير المألوفة في فرنسا هي من عمل القضاء دون سند تشريعي تقوم عليه كما قدمنا فقد اختلف الفقهاء الفرنسيون في تحديد الأساس القانوني الذي تقوم عليه هذه المسؤولية وقد التزموا في ذلك ما دام السند التشريعي معدوماً نطاق القواعد العامة فمنهم من رد مسؤوليةالمالك إلى التزام قانوني هو التزام الجوار ومنهم من ردها إلى نظرية التعسف في استعمال حق الملكية ومنهم من جعل المسؤولية مبنية على نظرية تحمل التبعة ومنهم من ذهب إلى أن الغلو في استعمال المالك بحق ملكيته هو في ذاته خطأ يستوجب التعويض وهناك آراء أخرى ومن هذه الآراء ما يذهب إليه فلان من أن مسؤولية المالك تقوم على نظرية الأثراء بلا سبب فالمالك قد أثرى على حساب الجار والجار قد أصابه ضرر غير مألوف فافتقر فوجب على المالك المثري أن يرد للجار المفتقر أقل القيمتين المقدار الذي أثرى به والمقدار الذي افتقر به الجار وظاهر انه اذا كان من المحقق ان الجار الذي أصابه ضرر غير مألوف قد افتقر فليس من المحقق أن المالك الذي كان مصدر هذا الضرر قد أثرى وليس من المحقق أيضاً حتى اذا كان المالك قد

أثرى أن افتقار الجار كان هو بالذات السبب في هذا الأثراء ومن الفقهاء من يذهب إلى أن المالك لا تتحقق مسؤوليته عن الضرر غير المألوف الا اذا تعدى مادياًعلى ملك الجار فنشر مثلاً من مصنعه دخاناً جاوز ملكة وأخترق ملك الجار أو بعث بروائح كريهة أو بأصوات مقلقة أو بامواج الراديو أو نحو ذلك فيكون التعدي المادي على ملك الجار هو أساس المسؤولية ومن هذه الآراء أيضاً أن مسؤولية المالك مبنية على حالة الضرورة فمضايقات الجوار ضرورة اجتماعية لا بد من تحملها ولكن تقدر الضرورة بقدرها فاذا أوجبت الضرورة أن تحمل الجار الجوار دون تعويض اذا كان الضرر لا يجاوز الحد المألوف فانه اذا جاوز الحد غير المألوف وجب التعويض عنه فسمؤولية المالك هنا ترجع إلى مجاوزة حد الضرر اذ الضرورة انما تقضي بتحمل الضرر المألوف فاذا جاوز المالك هذاالحد وأصاب الجار بضرر غير مألوف وجب عليه التعويض ولو لم يوجد خطاء في جانبه اذ مجاوزة حد الضرورة هي بعينها الذي يستوجب التعويض انتهى إلى غير ذلك من الأمثال الكثيرة التي يجدها المتتبع في أسباب القوانين ونصوص القوانين في كل من الغرب والشرق والعمدة ان غير الواعين من المسلمين بله المربوطين بالغرب والشرق انبهروا بصناعةالغرب وتقدمه المادي وزعموا انهم متقدمون أيضاً في القانون فأخذوا منهم القوانين جملة وتفصيلاً وحتى بدون تمحيص أو مقارنة فوقعوا في المشكلة التي لا منجى منها الا بالرجوع إلى القوانين الحقوقية الاسلامية والله المستعان .

(مسألة) تقدم ان الحقوق اما داخلية واما خارجية، فالحقوق الداخلية عبارة عن الحقوق لداخل البلد من غير فرق بين حقوق الدولة أو الأمة أوالمختلطة بينهما وهذه الحقوق الداخلية مربوطة بالأفراد الذين هم اتباع الدولة وليسوا من افراد الخارج الذين يسكنون هذه الدولة ممن يسمون بالأجانب أما الأجانب فسيأتي الكلام فيهم والغالب تساوي الحقوق بين أفراد الأمة قانوناً وليس المراد تساوي الحقوق من جميع النواحي بل من ناحية التساوي بين المتساويين مثلاً تختلف حقوق الأمومة والطفولة والعجزة والمرضى في غالب البلاد عن حقوق غيرهم كما يختلف في الاسلام حقوق الرجل عن المرأة وهكذا والأصل في التساوي والاختلاف ان المتساويين يتساويان حقوقاً والمختلفين يختلفون حقوقاً لكن الاختلاف دائماً أقل من التساوي ففي الحقوق الأهلية (خ ل المدنية) والقضائية والجزائية والحريات وغيرها الحقوق متساويات للكل فكل من البيع والشراء والرهن والاجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والضمان والشركة والأرث والمثول أمام القضاء والعقوبات والديات والسفر والإقامة والترشيح والانتخاب والزراعة والتجارة والصناعة وحيازةالمباحات والعمارة وأبداء الرأي وغيرها وغيرها الا ما خرج بسبب سفه أو فلس أو حجر أو ما أشبه ذلك وقد قال سبحانه ﴿**إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾ الأصل التساوي إلا ما خرج لا العكس ولا أن المتساوي وغير المتساوي متساويان كما حتى يكون مائة حكم من مائتي حكم يتساوى الأفراد فيها ومائة أخرى يختلفون فيها نعم في الاسلام الأقليات الذين هم عبارة عن غير المسلمين لهم أحكام خاصة كما أن في البلاد الديمقراطية وغيرها أيضاً الأقليات لها

أحكام خاصة هناك أربعة أقسام من التمايز .

الأول : من المتخلفين كالمجانين والمعوقين ومن أشبههم .

والثاني : الرجل والمرأة في الجملة .

والثالث : الأجانب سواء كان اجنبياً دينياً كبلاد الاسلام أو اجنبياً عن الوطن كسائر البلاد .

الرابع : الذين سلبهم القانون بعض حقوقهم كحق الترشيخ أو الانتخاب أو ما أشبه أوالشهادة بسبب جناية ارتكبوها كما هو موجود في الاسلام وفي غير الاسلام هذا هوالأصل في كل من المستثنى منه والمستثنى لكن لا يخفي أن المستثنى أيضاً ليس معناه عدم التساوي مطلقاً بل عدم التساوي فيهم في جملة من الأحكام مثلاً المجنون يمارس كثيراً من الأحكام بوليه وان لم يتمكن من الممارسة بنفسه وكذلك الطفل وقد ذكرنا في بعض كتبنا السياسية أن الطفل أيضاً له حق الانتخاب لكن بسبب وليه لأن الوكيل ونحوه يتصرف في شؤون الطفل أيضاً فاذا كان هناك ولي له اربعة أطفال كان له خمسة أصوات صوت لنفسه وأربعة أصوات لأطفاله أو للأيتام الذي هو وصي أو قيم عليهم أو ما أشبه ذلك ثم ان غلبة تساوي الأحكام في الدولة الواحدة انما هو فيما اذا لم يكن على نحو الحكومة الاتحادية والا فلكل دولة في ضمن المجموعة أحكام تختلف من دولة إلى دولة أخرى بالنسبة إلى أمورهم الداخلية وان كانت الأحكام بالنسبة إلى حكومة الاتحاد لكل الناس حكماً واحداً من غير اختلاف مثلاً أمريكا وروسيا والسويس حيث الدولة اتحادية تركت الشؤون الداخلية لكل دولة على عاتق نفس الحكومة التي يقولون انها

ممثلة عن شعبها ولذا يختلف حقوق دولة عن دولة في جملة من الحقوق وان كانت الحقوق متساوية بالنسبة إلى دولة الاتحاد من جهة الجندية والسياسة الخارجية والمالية ونحوها وفي الاسلام دولة واحدة كما تقدم الألماع اليه وامة واحدة والكل أخوة ولهم حقوق متساوية لكن يمكن اختلاف دولة عن دولة اذا فرض الإتحاد بين الأقطار الاسلامية مرحلياً اذ من الممكن أن يكون شورى الفقهاء المرتبط بالقطر العراقي يرى بعض المسائل الخاصة باعتبارات طارئة فيما يرى شورى الفقهاء في القطر الايراني صورة أخرى في تطبيق الاسلام والشوريان وان كان يجمعهما شورى فوق يحكم الأحكام الواحدة للدولة الاتحادية إلا أن الاختلاف مع المصلحة مرحلياً ممكن لكن من الواضح ان ذلك لا يمكن أن يكون أصلاً وانما استثناء بعنوان ثانوي .

أما القسم الثاني من الحقوق وهي الحقوق الخارجية للدول فتنقسم إلى قسمين :

الأول : الحقوق الخاصة العمومية أي ما تكون بين الدول وهذا يبين وضع الدول بعضها مع بعض والمؤسسات الدولية التي لا تخص دولة عن دولة ومنبع هذه الحقوق هو الاحترام المتبادل بين الدول مما أورث عقد المعاهدات والضامن لإجراء هذه المعاهدات هو التحسين والتقبيح والضغوط اذ إلى الآن لا ضمان لأجرائها غير ذلك فاذا خالفت دولة الحقوق العامة سواء أقربها ثم خالفها كالدول التي هي أقرت قوانين حقوق الانسان ثم تقتل الافراد أو تسجنهم بلا موازين أو تعذبهم في السجون أو تصادر أموالهم أو ما أشبه ذلك أو لم تقر الدولة بها كعدم اقرار الحكومة السوفيتية لحريات الأفراد وحق الملكية الخاصة وما أشبه

ذلك وكعدم إقرار حكومة جنوب افريقيا العنصرية التساوي بين الناس بدون النظر إلى ألوانهم فان في مثل هذه الأحوال تضغط الحكومات عليهم بالإعلام والتشهير والتقبيح ثم بالحصر الاقتصادي وحضر السلاح وأحياناً قطع الروابط الدبلوماسية عنهم إلى غير ذلك لكن من الواضح أن كل ذلك غير مفيد فائدة كلية ولذا نرى العنصرية الشديدة في جنوب أفريقيا كما نرى نقض حقوق الانسان في كافة حكومات بلاد الاسلام والدكتاتورية التي هي ضد الحريات في كافة بلاد الشيوعية واللازم ان تشكل الأمم المتحدة قوة رادعة لمن ينقض الحقوق بالاضافة إلى لزوم تهيئة قوة في الرأي العام يوجب الضغط المتزايد على الدولة المخالفة فان الرأي العام اذا تكون كان له من القوة على النفوس ما للسيول والعواصف والبراكين من القوة على الماديات والذي يقف دون تحقق مثل هذه العقوبة وهذه الضغوط الرادعة هي الدول الكبار التي لا تستعد لتلبية نداء العقل والضمير مثلاً دول الغرب والشرق حيث لها منافع في اسرائيل تقف دون الضغط عليها في ارجاع فلسطين إلى أصحابها الشرعيين وهكذا وهلم جراً وكما كانت الفوضى في داخل الدول في بعض الأزمنة كالقرون الوسطى في العالم الغربي حتى تمكن عقلائهم من استتباب الأمن فيها كذلك العالم يمر الآن بمرحلة طفولة بسبب اطماع الدول الكبار حتى يتمكن العقلاء سواء في داخل تلك البلاد أو خارجها من استتباب الأمن في العالم واللازم أن تعلم الدول الكبار التي تمارس الضغوط لعدم استتباب الأمن في العالم ووجود الفوضى في الدول وبين الدول ان الأمر سوف ينعكس على أنفسهم فان طبيعة الاستبداد واحدة فاذا اطلق سراحه استبد في اليوم الأول على اعدائه ثم يستبد على

اصدقائه فان عجلة الاستبداد اذا تحركت سحقت العدو والصديق وكأنه بهذا المعنى ورد (من اعان ظالماً سلطه الله عليه) ومن الواضح أنه لا فرق في الاستبداد بين استبداد الفرد أو المجموعة دولة كانت تلك المجموعة أو جماعة خاصة وعلى أي حال فكما في داخل الدولة تكون مؤسسات لحماية الحقوق الداخلية كذلك الأمر بالنسبة إلى الحقوق الخارجية العمومية مثل قوانين الأمم المتحدة التي هي عبارة عن الحقوق الأساسية بين الدول وكذلك الاتحادات العالمية للبريد وللبنوك ولادارة البحار والأنهر وسائر المياه والمحكمة الدولية في لاهاي إلى غيرها لكن قد عرفت أنها بالاضافة إلى نقصها عن حماية حقوق الأفراد ولذا تقع كثير من شعوب العالم في أنياب الدكتاتوريات أنها قليلة الجدوى حيث الدول الكبار تقف دون أهداف هذه المسؤسسات لمصالحها الخاصة إلى غير ذلك هذا كله في الحقوق الدولية العمومية أماالحقوق الدولية الخصوصية فهي عبارة عن رابطة أفراد دولة بالنسبة إلى دولة أخرى مثل فرد عراقي بالنسبة إلى دولة فرنسا أو بالعكس أو ما أشبه ذلك وهذه تنقسم إلى أربعة أقسام :

الأول : الأمور الجزائية .

والثاني : الأمور القضائية .

والثالث : الأمور القانونية في غيرهما كالمعاملات ونحوها .

والرابع : الأمور العبادية ونحوها .

أما في الأول أي الأمور الجزائية فمثلاً أن قتل فرد من دولة فرداً من دولة أخرى اللازم فيه تحكيم قانون الجزاء بين الدول في هذا الشأن وأنه ما هو جزاء القاتل وكذلك إذا سرق ما له أو أحرق داره أو اغتصب فتاة من دولة أخرى أو ما أشبه ذلك .

وأما في الثاني أي الأمور القضائية فاللازم ملاحظة أن أية محكمة لها صلاحية القضاء في الأمور الجزائية أو صلاحية القضاء في التنازع بين البائع من دولة والمشتري من دولة أخرى مثلاً إلى غير ذلك مما هو شأن القاضي فهل اللازم مراجعة قضاء دولة القاتل أو دولة المقتول أو الدولة التي وقع القتل فيها وان كان القاتل والمقتول اجنبيين عن الدولة التي وقعت فيها الجريمة وهكذا بالنسبة إلى دولة المدعي ودولة المدعي عليه إلى غير ذلك .

وأما الثالث أي سائر الأمور كالبيع والنكاح والإرث وغيرها مما قد يصطلح عليها الحقوق المدنية فهل اللازم في الشروط والمزايا والخصوصيات الأخذ بقانون دولة الموجب أو دولة القابل وهكذا في النكاح والطلاق هل اللازم مراجعة دولة الرجل أو دولة المرأة وفي الارث هل اللازم مراجعة دولة الميت أو دولةالوارث واذا كان الورثة متعدداً وقيل بأن اللازم مراجعة دولةالورثة وكان كل وارث تابعاً لدولة فهل يراجع في أرث كل وارث دولته أو يكفي مراجعة احدى الدولتين وكذلك الكلام فيما اذا كان ملك المورث في دولة ثالثة لا دولة المورث ولا دولة الوارث وهكذا يأتي الكلام في أنه لو عاش ايراني في بريطانيا مثلاً فما هي القوانين المطبقة عليه هل قوانين ايران أو قوانين بريطانيا في كل من الحقوق الجزائية أو القضائية أو غيرهما ومثل حال الفرد في الأمور المذكورة حال المؤسسات مثلاً شركة مصرية في أمريكا بالنسبة إلى الجزاء أو القضاء أو غيرهما .

أما الرابع : الأمور المرتبطة بالعبادة مثل بناء كنيسة في تونس أو بناء مسجد في المانيا إلى غير ذلك وفي كل هذه الأمور اذا كانت هنالك قوانين

للملل تكفل بيان هذه الأمور فهو وإلا فالمرجع القرار بين الدولتين المرتبطتين بذلك الشأن أو الدول الثلاث كما مثلنا بالنسبة إلى وقوع القتل في دولة ثالثة أو وقوع الملك بين الوارث والمورث في دولة ثالثة مثلاً يقرر الدولتان أن شؤون البيع وسائر المعاملات مرتبطة بقانون دولة البائع أو الزوج أو المورث أو بالعكس إلى غيرها من الأمثلة أو أن الرجوع يكون إلى القاضي في نفس البلد الذي وقعت فيه الجريمة أو المعاملة واذا اشترى دانماركي من نرويجي في ايطاليا أو جنى سويسري على سويدي في كوريا فالمرجع في التحقيق والجزاء فلأن دولة من الدول الثلاث مثلاً ثم يأتي الكلام في أنه لو حاربت دولة دولاً متعددة اعتداءاً وانهزمت المعتدية فاللازم أن يقرر الدول المعتدى عليها كيفية محاكمة رؤوس الجناة ومجرمي الحرب كما وقع مثل ذلك في حرب المانيا لعدة دول كما أنه يأتي الكلام في أنه إذا كان هنالك لجنة من الشقاة عملوا تخريباً وافساداً بالنسبة إلى أفراد وكان الجناة من دول متعددة وكذلك الضحايا من دول متعددة ماذا يكون الحكم ؟ تم المسألة ليست مجرد مسألة الحقوق أي حق ورثة المقتول على القاتل أو حق المعتدى عليه على المعتدي أو ما أشبه ذلك بل هناك حق سيادة الدولة التي وقع الاعتداء فيها سواء كانت دولة أحد الطرفين أو الأطراف أو دولة أخرى فيكون هناك حقان حق الفرد المعتدى عليه وحق الدولة المعتدى فيها .

ولعل مقتضى القواعد العامة للحقوق الفطرية أن يجعل الأمر مهاياً بأن تجعل الحقوق مرة لهذه الدولة ومرة لتلك الدولة فيما اذا كان طرف القضية دولتين فقط فالقضاء والجزاء وقوانين البيع ونحوه تارة لهذه الدولة وتارة لتلك مثلاً في سوريا ولبنان اذا قتل سوري لبنانياً أو

بالعكس فمرة تلجأ إلى قانون سوريا وأخرى إلى قانون لبنان في الجزاء كما أن المرجع القضائي في التنازع بين البائع والمشتري تارة سوريا وأخرى لبنان وهكذا في الزواج بين زوج من هذه الدولة وزوجة من دولة أخرى يكون المرجع القيود والشروط تارة لبنانياً وأخرى سورياً واذا وقعت القضية بين ثلاث دول فالحق بين الفردين تابع لدولتيهما بالمهايات كالسابق أما بالنسبة إلى الدولة الثالثة فالقاضي اذا روجع اليه اتبع قانون الدولتين هذه الدولة تارة وتلك أخرى والجريمة اذا وقعت في دولة ثالثة فاللازم على دولة المجرم تحمل تبعية انتهاك فرد منها حق دولة محترمة وقع فيها الانتهاك ثم انه يصح للدولتين أو الدول الثلاث اذا لم يكن لهم قوانين بهذه الشؤون ولم يريدوا المهايات التي ذكرناها ان يقرروا بينهم القرعة مثلاً اذا وقعت جريمة من إيطالي على أسباني هل يقضي في هذا البلد أو ذاك أو يؤخذ بقانون الجريمة في هذا البلد أو ذاك بالقرعة وهكذا اذا وقع عقد بين رجل من دولة وامرأة من دولة يقترع في الأخذ بحقوق أيتهما في اجراء مراسيم الزواج ومزاياه وخصوصياته وكذلك الأمر في البيع والشراء والرهن والاجارة والمضاربة وغيرها من غير فرق بين الشؤون الجزائية أوالقضائية أو سائر الشؤون والتي يعبر عنها بالحقوق المدنية ومن غير فرق بين أن تكون هناك دولتان أو ثلاث دول على ما تقدمت الأمثلة فيها هذا في غير الدولة الاسلامية وإلا فشورى الفقهاء هو المرجع في الأمر .

ثم هنا سؤال في أصل القرعة في أي مكان كان وهو أنه لماذا العقلاء يلتجئون إلى قانون غير عاقل فكما أنه ليس من الصحيح التجاء العقلاء إلى غير العقلاء فأولى أن لا يلتجئوا إلى قرعة جامدة غير عاقلة

فانا نرى تقبيح العقل رجوع العالم إلى الإنسان الجاهل فكيف بمثل هذا الشيء .

والجواب أنه ليس رجوعاً من العقلاء إلى غير العقلاء بل هو عبارة عن تباين العقلاء لعدم اعطاء الامتياز إلى هذا الطرف أو هذا الطرف اعتباطاً حيث ان الرجوع إلى هذا الطرف أو هذا الطرف بدون امتياز ترجيح من غير مرجح الالتجاء إلى عمل عقلائي هو عبارة عن الفرار عن اعطاء الامتياز من غير مبرر إلى طريقة ليس فيها اعطاء الامتياز ثم المهايات يمكن أن يحدد بالافراد أو بالمال أو بالزمان أو بالوحدة العملية .

مثلاً بالنسبة إلى الأفراد يقرر سوريا ولبنان أن زيداً اللبناني اذا عامل مع عمرو السوري فاللازم أن يعامل خالد السوري مع بكر اللبناني هذا بالنسبة إلى الأفراد وأما بالنسبة إلى المال فهو مثل أنه يقرر أن لزوم أن تقع المعاملة بين سوري ولبناني بما يعادل كل مرة من أمثال هذا أو بالعكس ألف ليرة فاذا اشترى سوري من لبناني بضاعة بالفي ليرة في معاملة واحدة فاللازم اشتراء لبناني من سوري في عكسه ما قيمته ألفا ليرة في دفعة واحدة أو دفعات متعددة وأما بالنسبة إلى الزمان فمثل أنه اذا أقام بريطاني في أمريكا عشر سنوات لزم العكس بأن يقيم أمريكي في بريطانيا عشر سنوات أو يقيم أمريكيان في بريطانيا كل واحد منهم خمس سنوات إلى غير ذلك من الأمثلة وأما بالنسبة إلى الوحدة العملية فهو كأن تكون معاملة في قبال معاملة من غير نظر إلى مبلغ المال والغرض مما ذكرناه في هذا المبحث مجرد الألماع لا التفصيل والا فالتفصيل بحاجة إلى بحث طويل .

أما الحقوق بين المسلمين وغير المسلمين فيما إذا كانت هناك دولة إسلامية صحيحة مجبورة على أن تعاهد البلاد غير الإسلامية فهو على أقسام :

الأول : أن يكون قانونهم كقانوننا ولا إشكال سواء في الحقوق القضائية أو الجزائية أو ما يصطلح عليه بالمدنية أو غيرها وحتى في بناء المسجد والكنيسة بأن اردنا أن نبني مسجداً في بلادهم وهم اشترطوا بناء الكنيسة في بلادنا إن لم يكن ضرر على المسلمين بناء الكنيسة كما اذا اشترطوا في بنائنا المسجد في الأحياء الاسلامية في بلادهم بناء الكنيسة في الاحياء المسيحية في بلادنا والمنع عن تجديد الكنيسة في بلاد الاسلام منصرف إلى الضار وحتى لو لم نقل بالانصراف جازت المقابلة بالمثل اذا كان بناء المسجد أهم من حرمة بناء الكنيسة أو مساوٍ له حيث لا تبقى الحرمة ومثل هذا الكلام يأتي في تأسيس الأحزاب بأن نكون حزباً اسلامياً في بلادهم في قبال تكوينهم حزباً مسيحياً في بلادنا وكذلك دور النشر ونصب الاذاعة والتلفزيون واخراج الجرائد والمجلات في بلادنا مقابل عمل مثل ذلك لنا في بلادهم حيث يجب أن يوازن الأمرين فنأخذ بالأهم لمصلحة الاسلام والمسلمين وتشخيصه بيد شورى الفقهاء وان كانا متساويين شرعاً جاز كل من المقابلة بالمثل والترك بخلاف ما اذا كان احدهما أهم إلى حد المنع من النقيض حيث يقدم الأهم لزوماً .

الثاني : لم يكن قانونهم كقانوننا ولكننا نتمكن من انفاذ قانوننا في بلادهم مثل أب وابن مسلمان الأب ساكن في بلاد الاسلام والأبن ساكن في بلادهم وقد قتل الأب الإبن مما لا يقابل بالمثل في الاسلام وكان قانونهم قتل ورثة الأبن للأب لكن قوتنا تمنع من تنفيذهم قانونهم

ولا اشكال في هذا الحال لأن المنفذ قانون الاسلام لا قانون بلادهم فلا بأس بتبادل الحقوق بهذا المعنى .

الثالث : أن لا نتمكن من تنفيذ قانوننا في بلادهم وقانون بلادهم مخالف للاسلام مثلاً قانونهم اذا تزوج المسلم منهم وهم أهل كتاب فلهم أن يتزوجوا من المسلمين فانه يجب على الدولة الاسلامية المنع من التزويج منهم حتى لا نضطر إلى اعطائهم البنت المسلمة وكذلك اذا قالوا اذا تزوجتم في بلدكم بالمسيحية في المسجد نتزوج في بلادنا في الكنيسة اذا كان مثل ذلك التزوج حراماً للمسلم تكليفاً أو وضعاً أو اذا طلقتم في بلدكم البنت التابعة لنا قانوناً نطلق في بلادنا البنت التابعة لكم وكان طلاقهم خلاف موازين الاسلام إلى غير ذلك ثم اذا اضطررنا إلى اتباع قانونهم فاذا كانت له آثار غير مشروعة فاللازم ترتيب الأثر المشروع فقط مثلاً لو اضطررنا إلى تصديق نكاحهم وليس بنكاح عندنا أو طلاقهم وليس بطلاق مشروع عندنا أو ما أشبه ذلك فاللازم أن لا نرتب أثر النكاح ولا أثر الطلاق إلى غير ذلك بقي شيء وهو أنه اذا كانت دولتان اسلاميتان أحداهما تلتزم باحكام الاسلام والأخرى كدول المسلمين هذا اليوم يلتزمون بقوانين الشرق والغرب فالمعاهدات بينهما بالنسبة إلى الحقوق يكون مثل المعاهدات بين الدولة الاسلامية ودولة غير اسلامية على ما تقدم الكلام فيه .

(مسألة) في الحقوق المقارنة ، حيث أن الدنيا أصبحت بواسطة وسائل الاتصال من المواصلات والأقمار ووسائل الأعلام وغيرها كالبلد الواحد احتاج الأمر إلى معرفة كل بلد يريد التقدم بل البقاء على موازينه وأسسه ان يعرف احوال البلاد الأخر في كل شيء وبالأخص في الحقوق فان فائدة المعرفة .

أولاً : الأخذ بالأحسن ونحن وان لم يكن لنا وضع القوانين إلا أنه يكفي في تطبيق الصغريات على الكبريات اتباع الأفضل كالأفضل في مثل الكشف عن الجريمة والحيلولة دون وقوعها بواسطة الوسائل الحديثة وكذلك تنظيم شؤون المرور والشرطة والنجدة والمستشفيات والمعاهد والإدارات وغيرها وكيفية صنع الأسلحة وما إلى ذلك ، أما بالنسبة إلى غير الدولة الاسلامية فان الفائدة في وضع أصل الحقوق بالاضافة إلى تطبيقها أيضاً .

ثانياً : أخذهم بالاحسن الذي عندنا فانه لا شك ان الحريات عندنا أحسن من الحريات عندهم كماً وكيفاً والموازين الانسانية والاخلاق الفاضلة عندنا أحسن مما عندهم وبساطة السلطة وقلة الموظفين والعدل والمساواة في موضع المساواة عندنا أحسن مما عندهم وعدم استعمار الدولة للشعوب عندنا وليس عندهم وتوزيع الثروة عندنا بحيث لا يبقى فقير ولا غني متطرف عندنا وليس عندهم ولا بأس أن نشير هنا إلى كلمة موجزة حول هذا الأمر الأخير حيث أن كثيراً من عقلاء الغربيين هم أيضاً خلاف الاستعمار وتمركز الثروة بحيث يجعل من الأغنياء اغنياء متطرفين ويجعل من كثير من الناس فقراء لا يجدون حتى الأكل وسائر أوليات الحياة فهذا الألماع يظهر أن حكوماتهم كيف جنوا على البشرية

لعلهم يرجعون عن السدور في الظلام كما يظهر للمسلمين ومن اليهم من العالم الثالث كيف يجب تجنب هذه المشكلة ففي كتاب المديونية (للدكتور رزق الله هيلان) لقد بلغت المديونية بحسب تقرير أخير أواسط ١٩٨٦ ألف وتسعمائة وستة وثمانين لصندوق النقد الدولي ثمانية وثلاثين مليارد دولار ونصف مليارد وهذا الرقم يضع مصر في المرتبة الرابعة أو الخامسة بين الدول الأكثر مديونية بعد البرازيل مائة مليارد ونيف والمكسيك نحو مائة مليارد والأرجنتين نحو اثنين وخمسين مليارد وكوريا الجنوبية نحو خمسة وأربعين مليارد يقول التقرير أن خدمة هذا الجبل من الديون بلغت أربعة آلاف وثلثمائة ملايين دولار في منتصف عام ١٩٨٦ وتتكون الديون كالتالي أربعة الاف وثمانمائة مليون قروض قصيرة الأجل ثمانية آلاف وستمائة مليون تسهيلات موردين عشرون الف مليون قروض ثنائية بين الحكومة المصرية وحكومات اجنبية خمسة آلاف مليون قروض متعددة الأطراف منظمات دولية والديون العسكرية الأمريكية أربعة آلاف وخمسمائة مليون دولار وينتقد التقرير بشدة سياسة الحكومة المصرية في معالجة الأمور وتأخرها عن تنفيذ أجراءات الصندوق مشيراً إلى أن مصر على وشك أزمة مالية طاحنة عواقبها وخيمة وقال الكتاب نفسه بتاريخ ٢٣ ـ ٦ ـ ١٩٨٦ .

نشرت جريدة كويتية تحقيقاً حول الأموال المصرية المهربة للخارج جاء فيه ما يلي ذكر محمد حسنين هيكل انه اطلع على تقرير وضعته احدى المؤسسات المالية الأمريكية يفيد بأن حجم الودائع الخاصة للمصريين في بنوك خارج مصر تقدر بخمسة وأربعين مليارد دولار وقد أثار هذا التصريح نقاشاً حاداً في مجلس الشعب المصري قال علوي

حافظ النائب الوفدي ان مصر نهبت بواسطة مائتين وخمسين ألف مليونير وان هؤلاء يتهربون من الضرائب ولا يسهمون في التنمية وانهم هربوا إلى الخارج مائة وعشرين مليارد دولار بحسب احد التقارير المالية الأجنبية وصدق كمال حسن علي رئيس الوزراء ووزير الخارجية سابقاً سنة ألف وتسعمائة وثمانين إلى ألف وتسعمائة وخمس وثمانين على هذا الكلام قائلاً هنالك تقارير تقول أن مدخرات المصريين في الخارج تقدر بنحو مائة وعشرين مليار دولار وسأتواضع وأقول أنها ثمانون مليار دولار وأفاد الدكتور اسماعيل عبدالله وزير التخطيط سابقاً أن أموال المصريين التي أودعت في الخارج عام الف وتسعمائة وخمسة وسبعين وبعده تقدر بنحو أربعين مليار دولار وهي من أصل سبعين مليار تلقتها السلطات المصرية كمعونات وهبات وجزء من تحويلات العاملين في الخارج خلال الفترة ألف وتسعمائة وثلاثة وسبعين إلى ألف وتسعمائة وثمانية وسبعين وأكد الدكتور الفونس عزيز عضو معهد التخطيط القومي الرقم اربعين ملياراً أيضاً انتهى .

ولا يخفي أن أمثال هذه الأرقام المخيفة مذكورة في بلاد غالب العالم الثالث والسبب لهذا .

أولاً : هو وقوف البلاد الكبار دون استثمار العالم الثالث موارده المادية والمعنوية حيث انهم بسبب عملائهم يجعلون الأراضي يباساً والبلاد خراباً والأمية متفشية والعقول المفكرة مجمدة أو هاربة .

ثانياً : تفشى البطالة والكسل مما تصنعه البلاد الكبار في بلاد العالم الثالث بالف وسيلة ووسيلة .

ثالثاً : أغراقهم هذه البلاد في الحروب الأهلية بما تأتي الحرب من

الخراب والدمار والأفلاس ففي وقت واحد منذ أكثر من عشر سنوات حرب في لبنان وحرب في ايران والعراق وحرب في افغان وحرب في فلسطين وحرب في أرتريا وحرب في بيلي ساريو إلى غير ذلك .

رابعاً : إغراق بلاد العالم الثالث بتضخم الجهاز الحكومي والجهاز الدبلوماسي من ناحية الكم والكيف .

خامساً : استمرار اعطاء القروض بما فوائدها تزداد عاماً بعد عام .

سادساً : سحب أموال هذه البلاد كبلاد الخليج وغيرها إلى بنوكهم ومعاملهم حتى يستفيدوا هم من هذه الأموال ويبقى شعوب هذه البلاد محتاجة حتى إلى لقمة العيش ولو كانت هناك محكمة دولية منصفة لحكمت بأن دول العالم الثالث المديونة مئات المليارات هي صاحبة الحق وانما تطلب هذه البلاد المتأخرة البلاد الصناعية المتقدمة ألوف المليارات لا انها ليسنت مديونة فحسب فان الاحتيال في سلب الأموال وتهيئة الأجواء الاكراهية والاضطرارية يجعل من المحتالين مجرمين ومديونين لا من الذين جرفتهم الحيل ووقعوا في الاكراه والاضطرار وعلى أي حال فلنرجع إلى مطلب الكتاب وهو لزوم الاطلاع على القوانين الحقوقية للآخرين فقد ذكرنا ان للاطلاع فوائد .

أولاً : أخذنا بالأحسن مما عندهم تطبيقاً .

وثانياً : أخذهم بالأحسن مما عندنا حكماً وموضوعاً .

وثالثاً : قد عرفت في المسألة السابقة أن اللازم على الدول التي بينها علاقات دبلوماسية أعمال قواعد الدول الخارجية وذلك ما لا يمكن

إلا بالاطلاع على حقوقهم حتى يعرف قدر المنافاة بين حقوقنا وحقوقهم وان أي حق من حقوقهم لا ينافي الاخلاق والدين والعادات والتقاليد عندنا وان أي حق من حقوقهم ينافي المذكورات حتى لا يكون مانع عن اجراء الحق المسموح ويمتنع عن اجراء الحق الممنوع .

رابعاً : ان التجارة الخارجية المتعارفة بين الدول بحاجة إلى معرفة التجار الذين هم طرف تلك التجارات كيف يتمكنون من أبرام العقود والمعاملات معهم حتى اذا وقعت مشكلة يتمكنون من التقاضي إلى محاكم الدولة لإنقاذ حقوقهم ورفع الغبن عن أنفسهم .

خامساً: لنعرف كيف نتمكن أن نستثمر أموالنا في بلادهم وكيف يتمكنون هم بالمقابل استثمار اموالهم فيما لا يكون ضماداً علينا في بلادنا فان الجهل بالاضافة إلى عمالة حكام بلاد العالم الثالث لأولئك أوجب عدم تكافؤ الفرص فالأجانب دائماً رابحون استثمرنا في بلادهم أو استثمروا هم في بلادنا ونحن دائماً خاسرون على كلا التقديرين .

وعلى أي حال فقد قسم جملة من علماء الحقوق الذين قارنوا بين الحقوق في مختلف البلاد حقوق البلاد إلى خمسة أقسام ذكروا أن بينها فروقاً جوهرية نشأت من اختلاف المنابع لتلك الحقوق .

١ ـ الحقوق في الإسلام فان هذه الحقوق موضوعاتها تؤخذ من العرف واحكامها تؤخذ من شريعة الإسلام أما الموضوعات فهي على قسمين :

الأول : الموضوعات العرضية بأن يكون الانسان مخيراً في ان يدخل نفسه في هذا الموضوع أو في ذلك الموضوع ولكل موضوع حق يخالف الحق في الموضوع الآخر مثلاً للانسان أن يتزوج أو يطلق أو يبقى

اعزب فاذا تزوج فعليه حقوق الزوجة أو اذا تزوجت فعليها حقوق الزوج واذا بقي أعزب أو طلق أو طلقت خلعاً مثلاً لم يكن الحق أو يخرج عن الحق وكذلك يختار بين أن يعامل أو لا يعامل فاذا لم يعامل لا حق له ولا عليه أما اذا عامل بالبيع والشراء أو الرهن أو الاجارة أو المضاربة أو غير ذلك كانت له حقوق وعليه حقوق كما أن الأمر كذلك في العبادات فالانسان مخير أن يسافر ويقصر ويفطر أو يقيم فيتم ويصوم .

الثاني : الموضوعات الطولية وذلك حيث لا يجوز للانسان أن يخرج نفسه عن الموضوع الأولى إلى الثانوي نعم اذا أخرج نفسه كان له حقوق وأحكام الموضوع الثانوي كالأختيار والاضطرار فانه لا يجوز للانسان مثلاً أن يضطر نفسه حتى يجوز له احكام الأضطرار مثل أن يذهب إلى مسافة بعيدة عن البلد حيث لا ماء ولا كلاء فيضطر لحفظ نفسه عن الهلاك بشرب الخمر أو أكل الميتة حيث له الحق حينئذ فانه وان كان معاقباً اذا صنع الاضطرار اختياراً لكن الحكم التكليفي بالجواز للشرب والأكل يترتب عليه نعم اذا لم يكن اضطراره اختيارياً لم يكن معاقباً هذا من ناحية الموضوع أما من ناحية الحكم فالفقهاء يهتمون لأن يعرفوا كلام الشارع في الحقوق حيث أن الاسلام بين أن حق التشريع لله سبحانه وحده قال تعالى ﴿**ان الحكم الا لله**﴾ إلى غيرها من الآيات والروايات بهذا الشأن والشارع بين كل الأحكام والحقوق أما بصفتهاالخاصة الصريحة والظاهرة أو بصيغتها العامة التي يمكن الرجوع اليها عند عدم النص الخاص الظاهر سواء بينها بالقواعد الفقهية الكلية مثل (الناس مسلطون على أموالهم) أو بالأصول العملية التي هي عبارة

عن الاستصحاب البراءة والاحتياط والتخيير على ما ذكروها في الكتب الأصولية والمرجع في الأحكام هو (الكتاب الحكيم) والمعروف عندنا انه لم ينقص منه شيء ولم يزد عليه شيء ولم يتقدم ولم يتأخر منه شيء فهو كما قرره الرسول صلى الله عليه واله وسلم وقد جمعه هو بنفسه أما التاريخ الذي يدل على أنه جمع بعد الرسول فهو تاريخ منظور فيه كما ذكرنا تفصيله في كتاب الفقه حول القرآن الحكيم وغيره هذا بالنسبة إلى الكتاب (السنة المطهرة) عبارة عن قول المعصومين الأربعة عشر وفعلهم وتقريرهم بل يتعدى ذلك إلى مالو عرفنا أحكام وحقوق الأنبياء السابقين صلوات الله عليهم اجمعين ولم ينسخ ذلك الحكم في الاسلام مما يقتضي الاستصحاب بقاءه هذا عند الشيعة أما عند السنة فهم يرون المصدر الكتاب الحكيم وقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله أو تقريره وكذلك سائر الأنبياء نعم هم يضيفون على ذلك قول الأصحاب باعتبار أنهم يروون عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انه قال (اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) وان كان هذا الحديث مناقش فيه عندنا مما ليس الكلام في تفصيله الآن ثم كلا السنة والشيعة يعتمدان الاجماع والعقل أيضاً وان اختلف مدرك حجية الاجماع عند الشيعة عن مدرك حجيته عند السنة أما العقل فالشيعة يرون حجيته اذا كان حكمه في سلسلة العلل بأن ادرك الحسن والقبح والمصحة والمفسدة التي هي معيار جعل الأحكام على رأي العدلية من الشيعة والمعتزلة والسنة غالباً يرون حجيته من أكثر من ذلك أي حتى من باب القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها نعم الشيعة يوافقهم فيما اذا فهم الملاك المساوي أو الأولوي من النص حيث أنه وان كان نوعاً من القياس إلا

أنهم لا يسمونه بالقياس فان المنصرف عند الشيعة من القياس غير ما عليه الملاك القطعي المساوي أو الأولوي ثم أن المشهور ان آيات الكتاب المتعرضة للاحكام والحقوق هي خمسمائة وقد جمعها جملة من الفقهاء في كتب خاصة من أهمها (كنز العرفان في فقه القرآن) تأليف الفاضل المقداد و (آيات الأحكام) للمقدس الاردبيلي و (آيات الاحكام) للجزائري لكن ناقشها جماعة من الفقهاء في انحصار آيات الأحكام والحقوق في الخمسمائة المذكورة ، وعلى أي حال ربما أورد بعضهم أنه كيف تعرض الفقهاء لهذه الآيات الخمسمائة ولم يتعرضوا لسائر الآيات الكونية والطبيعية التي امتلأ القرآن الحكيم بها وهي : فوق آيات الأحكام في العدد ؟ والجواب أن شأن الفقيه ليس إلا الأحكام كما هو شأن عالم الحقوق في الغرب والشرق ولا يطلب من علماء الحقوق التعرض للفيزياء أو العلوم الطبيعية أو ما أشبه ذلك نعم كثرة كبيرة من علماء المسلمين تعرضوا لسائر الآيات الكونية سواء في تفاسيرهم أو كتبهم المتعرضة لتلك الشؤون كالشيخين الطوسي ونصير الدين وابن سينا والعلامة الحلى والبهائي والمجلسي والرازي والزمخشري وغيرهم ثم ان الفقهاء بالنسبة إلى العقل قالوا بأن الأدلة العقلية قد تكون ادلة تعطى الحكم بدون ضميمة الشرع ويسمى هذا القسم (بالمستقلات العقلية) وقد تعطى الحكم بضميمة الشرع كوجوب المقدمة والمفهوم للموافق والمخالف ومباحث الضد وما أشبه ذلك ويسمى ذلك (بالاستلزامات العقلية) للأحكام الشرعية ومن طالع كتاب الرسائل أو التقريرات للشيخ المرتضى أو الكفاية للآخوند أو القوانين والفصول أو هداية المسترشدين أو تقريرات النائيني أو الاصفهاني أو العراقي في الاصول يرى الشيء

الكثير من الأمور العقلية التي لها مدخلية في الأحكـام والحقوق ولا يخفي أن للحقوق في الاسلام جـانباً ثـابتاً وجـانباً متـطوراً فالجـانب الثابت لا يمكن تغييره أما الجانب المتطور فهو الذي يماشي كل عصر وبذلك يكـون الاسلام قد كفل لنفسه البقاء الأبدي وعلى ذلك ورد (حلال محمد صـلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيـامة) وقـد مثلنا سـابقاً للحقـوق المتغيرة بقـوانـين النجـدة والشـرطـة والجيش والمعاهد والمستشفيات والمطارات والمعامل والمـواصلات والمـرور والدوائـر والإدارات وما أشبه مما تتغير المـوضوعـات فيها فيتغـير الحكم تبعاً لتغـير الموضوع وعلى أي حال فالحقوق في الاسلام مصدرها تلك الأدلة الأربعة من الكتاب العزيز والسنة المطهرة واجماع علماء المسلمين والعقل .

٢ ـ الحقـوق في انكلترا وأمريكـا وهذه القـوانين الحقـوقية جـارية في بريطانيا وفي أمريكا وفي كندا باستثناء أيالة كبـك وإيـرلنده الشماليـة واستراليا وجزائر آنتيل البريطانية فان هذه البلاد مجموعـة لها حقـوق على طرز واحد وان كان بينها بعض الاختلافات الجزئية والمبنى الحقـوقي لهذه البلاد هو دين المسيح عليه الصلاة والسلام والأمور الأخلاقيـة والقواعـد الأساسية التاريخية التي تحتـرم حريـات الأفراد والعـائلة والملكية الخـاصة وكذلك القواعد المتوارثة عن الرومان واليونان القـديمة وقـد أضافـوا على ذلك كله في المباني الحقوقية الاحتياجات الاجتماعية المعاصرة .

٣ ـ الحقـوق عنـد الشيـوعيـين في الآتحـاد السـوفيتي وأوروبـا الشرقية وكوبا وما أشبه ومنشـأ هذه الحقوق كتب ماركس وأنجلز كالبيان الشيوعي ورأس المال وما أشبه مخلوطـاً بشيء من الحقوق عنـد الغربيـين وأسـاس الشيـوعيـة عبـارة عن خمس لآءات وهي عبـارة عن لا دين لا

أخلاق لا عائلة لا حرية لا ملكية فردية وعلى هذا فالحقوق مبنية على دكتاتورية طبقة العمال والفلاحين والوصول بالشعب إلى كامل الشيوعية بتقسيم المال بين الناس وكذلك حق كل الرجال في كل النساء وان الدولة كل شيء وانما الفرد كآلة بسيطة في معمل كبير والحكومة حزبية بالحزب الواحد ولا فصل بين القوى الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية ولا انتخابات حرة بل لا انتخابات أصلاً وما صورته انتخاب أيضاً لا يكون إلا انتصاباً ولا معارضة بل عدة أفراد دون الأصابع يوجهون الدولة والشعب في كل الأمور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقضائية والإعلامية وغيرها ، هذا هو مبنى الحقوق عندهم لكن لا يخفي أنه حدثت تغييرات مهمة سواء في العالم الرأسمالي الغربي أو في العالم الشيوعي الشرقي فقد مالت الرأسمالية إلى نوع من الاشتراكية كما مالت الشيوعية إلى نوع من الرأسمالية كما يجدها الانسان في الكتب المفصلة المعنية بهذا الشأن فقد مالت البلاد الشيوعية إلى إعطاء شيء من الملكية الخاصة وإلى حماية قليلة من العائلة وإلى إعطاء حريات ضئيلة إلى الفرد كما مالت البلاد الرأسمالية إلى تأميم بعض الصنائع الثقيلة وحماية المستأجر من المؤجر ووضعوا بعض القوانين المحددة لاطلاق المالك في الزراعة مما يعود شيء منه إلى الفلاح .

٤ ـ الحقوق في أوروبا الغربية وهي عبارة عن تلك البلاد باستثناء بريطانيا والبلاد الشيوعية ومثل أُوروبا الغربية في الحقوق أمريكا اللاتينية ومبنى الحقوق في هذه البلاد تشبه مبنى الحقوق في بريطانيا وأمريكا من دين المسيح عليه السلام والأخلاقيات والتاريخ الروماني واليوناني والحريات الفردية والانتخابات الحرة والتفكك بين

القوى الثلاث والاختلاف انما هو من جهتين الأولى من جهة ان مبنى الحقوق في أوروبا وأمريكا اللاتينية بالاضافة إلى الذي ذكرناه هي القوانين الموضوعة التي يتبعها القوة التشريعية والقضائية والتنفيذية بينما مبنى الحقوق في أمريكا وبريطانيا القواعد التي حكم بها القضاة في المحاكم ولذا يقال أن الحقوق في هذه البلاد عرفي والمراد عرف المحاكم فالأصول الحقوقية في بريطانيا وأمريكا لا تنشأ من القانون بل تنشأ من عرف المحاكم فاذا أردنا أن نعرف الحقوق في بريطانيا وأمريكا لا نحتاج إلى مراجعة القوانين بل نحتاج إلى مراجعة كيفية عمل القضاة في المحاكم فان القضاة هم الذين يحكمون في المعاملات والحقوق والحدود والجنايات والضرائب وغيرها وتتخذها الدولة مرجعاً في امورها وان شئت قلت في أرووربا القضاء ناشيء من القانون بينما في أمريكا وبريطانيا القانون ناشيء من القضاء الجهة الثانية ان قواعد العدل والانصاف ـ كما هم يرونهما هي تعين آراء القضاة والمحاكم فلا قوانين مدونة في بريطانيا مثلاً حتى يرجع اليها القضاة بل القضاة هم من المباني السابقة يتخذون منهجاً في الحياة القانونية والدولة بكلها ترجع إلى ما رأته القضاة وان كان بين المحاكم تنسيق لا ان يكون الأمر فوضى حتى ان كل قاض يحكم حسب ما يراه من العدل والانصاف بينما البلاد الأوروبية ليست كذلك ومن الواضح انه سواء في بلاد أوروبا وبريطانيا وأمريكا ليست قوانين كل البلاد بلون واحد وانما تلون كل من قانون هذا البلد أو هذا البلد بالألوان المحلية وان كان الجامع ما ذكرناه .

٥ ـ الحقوق في الهند والصين واليابان والهند الصينية وما أشبه ذلك وقد كان مبنى الحقوق في هذه البلاد قبل دخول الاسلام وقبل

الامتزاج بالغربيين واستعمارهم لها الدين البوذى والكونفوشيوسي ونحوهما بالاضافة إلى بعض الاخلاقيات ثم بعد دخول الاسلام في الهند واستيلائه على الحكم ودخول الاسلام في الصين وامتزاج المسلمين والبوذيين اتخذت البلاد شيئاً كبيراً من قوانين الاسلام مما يمكن أن يقال أن مبنى الحقوق في هذه البلاد أديانهم السابقة والاسلام وبعد دخول الاستعمار في هذه البلاد كما في الهند والصين أو المراودة بين الغربيين واليابانيين دخلت شيء كبير من قوانين الغرب في هذه البلاد .

نعم ، أثر الحقوق الاسلامية في اليابان ليس مستقيماً بل بواسطة الغرب حيث أن جملة من قوانين الاسلام دخلت بلاد الغرب ولذا يسمى الغربيون المسلمين آباء العلم ومن الغرب دخلت تلك القوانين اليابان بينما في الهند والصين دخول القوانين الاسلامية في البلاد مباشرة أما استيلاءاً وأما امتزاجاً .

(مسألة) : الدستور الأساسي الذي يضعه بعض الدول الإسلامية لا انه غير ملزم فحسب بل هو ضار وخلاف الاسلام والعقل أما انه غير ملزم فان الملزم على المسلم هو كلام الفقهاء الذين هم مراجع تقليدهم حيث أن اللازم :

أولاً : طاعة الله سبحانه وتعالى .

وثانياً : اطاعة الرسول ثم الامام القائم مقامه .

وثالثاً : اطاعة نوابهم سواء نوابهم في حال الحياة والحضور أو نوابهم في حال الغيبة فإذا وضع جماعة قانوناً وان كان أولئك الجماعة مجتهدين مراجع تقليد للناس أو كان الوضع باجازة المجتهد وتوشيحه فان ذلك القانون انما يلزم العمل به ما دام بقي أولئك المجتهدون على شرائط التقليد فاذا فقدوا شرائط التقليد وهم احياء أو ماتوا فانه لا اعتبار لذلك القانون .

ان الرجل الغربي يتمكن من وضع القانون لأنه يرى صحة وضع الأكثرية القانون سواء في الحكم أو في التطبيق وما دام الأكثرية على ذلك فهو مستند إلى ما يراه لازماً فإذا فقد القوانين الأكثرية سقطت عن الاعتبار عندهم .

أما الإسلام فانه لا يرى الزاماً إلا في قول المجتهد المرجع للإنسان أو أكثرية آراء الفقهاء لأن دليل الشورى حاكم على أدلة التقليد وقد ألمعنا إلى ذلك من كتاب (الشورى في الإسلام) وغيره فلماذا يتبع المسلم القانون الذي ليس له هذا المستند ؟

وأما أنه خلاف الإسلام فلأن الإسلام لا يجوز إلزام أحد بشيء

على خلاف إرادته وحريته إلا إذا كان الإلزام من مرجع تقليده في الأحكام أو في الموضوعات فإذا رأى جماعة الإلزام وطبقوا الإلزام بسبب العقاب كان ذلك خلاف الإسلام مرتين مرة في الإكراه ومرة في العقاب لمن خالف .

وأما أنه ضار فلأن المسلمين لا يعتقدون بالقانون مهما كان واضعه وبذلك يقع التدافع بين الحكومة المنفذة للقانون وبين الأمة الآبية عن تحمل القانون ومن الواضح كثرة المفاسد في هذا التضارب مما رأينا آثاره البشعة من ملئى السجون والمعتقلات والأضرابات والمظاهرات والمحاربة التي تحصل بين الدولة والأمة مما يسبب ذهاب الأموال والأنفس وهتك الأعراض .

وأما أنه خلاف العقل فلأن الأحكام لا تتغير وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة) والمراد بالحلال الأحكام الثلاثة من المباح والمستحب والمكروه حيث أن كلها حلال أما مطلقاً أو مع ترجيح الفعل ترجيحاً غير مانع عن النقيض أو مع ترجيح الترك كذلك والمراد بالحرام الحكمان الإقتضائيان الآخران مما يرجح فعله إلى حد المنع عن النقيض فتركه حرام أو يرجح تركه إلى حد المنع عن النقيض فهو بذاته حرام ولعل ذكر الحرام وعدم ذكر الواجب مكانه مع أن كلاً منهما اقتضائي يمكن ذكره مراداً به كلاهما أن في الواجب جلب المنفعة وفي الحرام دفع المفسدة والعرف يرون دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة فالتعبير تماشى مع العرف لا انه بالدقة يختلف عن ذكر الواجب هذا بالنسبة إلى الأحكام فانها لا تختلف إلا في حالات استثنائية كالضرورة وهي تقدر

بقدرها وأما بالنسبة إلى التطبيقات فانها تتغير في زمان عن زمان ومكان عن مكان وشروط عن شروط ومن المعلوم أن القانون لا يمكن أن يضاد أحكام الله سبحانه فاللازم أن يكون القانون في التطبيقات والتطبيق مختلف في حال عن حال فجعل التطبيق شيئاً جامداً دائماً خلاف موازين العقل بل اللازم أن يتغير التطبيق حسب الأزمنة والأمكنة المختلفة فهل من المعقول أن يوضع قانون قبل عشر سنوات ثم يلزم العمل به بعد عشر سنوات وقد تغير الزمان والشرائط والخصوصيات والمزايا وكذلك بالنسبة إلى الأمكنةالمختلفة وهل هذا إلا جمود وارتجاع اذاً فمن يعتقد بالاسلام حكماً لا يتمكن من وضع القانون خلاف الحكم التطبيق تابع لتطور الأزمنة فلا يعقل أن يجعل التطبيق ليعمل به مستمراً وقد ذكرنا سابقاً أن بريطانيا لا قانون أساسي لها. ومنه يعلم أن غير المسلم لا يحتاج إلى الدستور الأساسي، فكيف بالمسلم نعم الطريقة الإسلامية هي شورى الفقهاء وهم يستنبطون الأحكام للمقلدين من الأدلة الأربعة المتقدمة وهناك يكون مجلس شورى يطبقون تلك الأحكام المستنبطة إلى صغريات جزئية هي واجبة العمل لاستنادها إلى أولئك المراجع ما دام أولئك المراجع لهم الصلاحية فاذا فقدوا الصلاحية ولو بالموت وجاء مراجع آخرون ورأوا تطبيقات غير تلك التطبيقات المتقدمة سقطت قدسية تلك التطبيقات ولبست التطبيقات الجديدة القدسية التي بسببها تكون واجبة الإتباع وعلى هذا فلا واسطة بين الفقهاء المراجع والناس في الأحكام أما في التطبيقات فالواسطة بين الفقهاء والناس هم اعضاء مجلس الأمة الذين يطبقون الكليات على الصغريات الخاصة المطابقة للاسلام من ناحية وللعصر من ناحية ثانية ثم بعد ذلك يأتي دور القوانين التنفيذية

والقضائية حيث انهما تنفيذ ان لتطبيقات مجلس الأمة مثلاً الفقيه يستنبط حرمة الاكراه فردياً كان أو اجوائياً ومجلس الأمة يطبق هذا الحكم على موضوع اكراه اصحاب المعامل العمال للعمل عندهم بأجر قليل اكراهاً اجوائياً وذلك مثل ان يتحد أصحاب المعامل أن لا يتخذوا العامل بأكثر من دينار واحد بينما أجرة العامل حسب الموازين دينار ونصف فان العامل وان كان بكل رغبة يعقد الاتفاق مع أصحاب المعمل على أجرة دينار إلا أنه في جو اكراهي حيث لا يجد العمل فاذا لم يرض بذلك يكون عاطلاً لا يتمكن من إدارة امور نفسه وعائلته وهذا الاكراه الاجوائي ناشيء من تحالف أصحاب المعامل لأجل سلب العمال حقوقهم الواقعية فمجلس الأمة يتدخل في تطبيق ما استنبطه الفقهاء من حرمة الإكراه الأجوائي على أولئك المالكين للمعامل فيمنع القانون مثل هذا التحالف وبعد ذلك يأتي دور القوة المجرية ليضع اللوائح المنفذة لذلك المنع القانوني مثل جعل شورى في كل محل للأشراف على سير المعاقدات بين العمال وأصحاب المعامل وبعد ذلك يأتي دور القضاء ليعاقب المخالف وكذلك يكون حال العكس بأن يتحالف العمال لعدم العمل إلا بأجر أكثر من حقهم العادل حيث تقف القوتان المجرية والقضائية دون ذلك لئلا تضر بلاد الاسلام من الأضراب ونحوه وكذلك الحال اذا اتفق الخبازون مثلاً في رفع سعر الخبز من أربعة فلوس وهو السعر الطبيعي للخبز فرضاً إلى عشرة فلوس وهو سعر اجحافي فانه اكراه أجوائي للأمة من اشتراءالأشياء بالثمن الأغلى من ثمنها الواقعي وحيث حرم الفقهاء الإكراه الأجوائي مثلاً وطبقته القوة المقننة على الخبازين نفذ القوة المجرية ذلك بالوقوف دون فعل الخبازين هذا الأمر

واذا خالف أحد أحيل إلى القضاء وعلى أي حال فان للفقهاء ومجلس الأمة ومن أشبه أن يسن الأنظمة التي تتخذ شبه قرار أو لائحة أو قانون حسب ما تقتضيه الحاجة تنفيذاً لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة بسبب الأدلة المطلقة مثل ادلة لا ضرر ولا حرج ولا إكراه وما أشبه ذلك ومن هذا القبيل قوانين تنظيم الشورى التي أمر الله تعالى بها وقوانين تنظيم المرور في الشوارع العامة والشوارع الخاصة الفرعية وقوانين الوقاية الصحية وقوانين الثقافة وقوانين مقاومة الآفات الزراعية وتنظيم استعمال مياه الري وقوانين تنظيم المهن المختلفة كالطب والهندسة والصيدلة وتحديد الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يزاول هذه الأمور وقوانين تنظيم الادارات والمصالح وتحديد اختصاصاتها وسلطات كل منها وقوانين تنظيم الجيش والشرطة والنجدة وتحديد الشروط التي يجب توافرها فيمن يلتحق بها وفي ضباطه وضباط صفه وقوانين شروط بناء المساكن بما يحقق سلامتها وتوفر الشروط الصحية فيها حتى لا يتعرض الناس إلى الأمراض والأضرار والقوانين المتعلقة بالشروط اللازم توفرها في المصانع المختلفة كل على حسب طبيعة العمل فيها وقوانين تنظيم المحال العامة إلى غير ذلك وبذلك يكون الجمع بين (ادلة الناس مسلطون) مثلاً (وادلة لا ضرر ولا حرج ولا عسر ولا إكراه) ولذا يجب أن يلاحظ عدم اعتداء الناس مسلطون على تلك القواعد ولا اعتداء تلك على الناس مسلطون ويكون وراء الأجراء الفقيه الواجب اتباعه باعتباره نائب الإمام بقوله عليه الصلاة والسلام (أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا) وغيره وبذلك يكسب القانون والأجراء والقضاء قدسية شرعية عند المسلمين ما دام أولئك الفقهاء المراجع في

الحياة وتتوفر فيهم شروط المرجعية واختيار الأمة لهم كما تقدم وليس لأحد أن يزعم أن تشريعات تنظيم المرور وما أشبه في هذه الحالة من تشريع الله تعالى عز وجل وانما هي من تطبيقنا نحن|واجتهادنا في تطبيق الكبريات الكلية على الصغريات الجزئية الخارجية في الموضوعات تنفيذاً لمقصد عام أمرنا الله سبحانه به وبينه في الكتاب والسنة الاجتهادات الأولية أو القوانين الثانوية وهذه أي قوانين التطبيقات تتبدل وتتغير حسب ما تقتضيه الحاجة بتغير وسائل المواصلات في المرور مثلاً أو بتغير الاجتهادات كما تقدم مثاله في أن في الزمان الثاني يبدل لزوم الوقوف عند احمرار الضوء إلى لزوم الوقوف عند اخضراره أو لزوم السير من اليسار بدل السير عن اليمين وكذلك قوانين مجلس الشورى هل ينتخب كل مائة ألف نائباً أو كل خمسين ألف حتى يكون في المجلس ضعف العدد السابق وبهذا تبين أن قوانين المجلس الذي هو قوانين تطبيقية لآراء شورى الفقهاء وكذلك القوانين التي تضعها القوتان الأخريان التابعة لقوانين المجلس انما تكون محترمة وواجبة التنفيذ اذا كانت مستندة إلى فقهاء احياء مراجع لتقليد الأمة، سواء اسندها أولئك الفقهاء الأحياء ابتداءاً أو استدامة والا فالناس انما هم والقوانين الاسلامية الأولية، مثلاً قوانين الجندية لا احترام لها اذا لم يتوفر الشروط المذكورة فيها وإنما الناس أمام واجب حفظ الوطن عن الأجنبي مما هو واجب اسلامي أولي وكذلك قوانين المرور التي لا تستند إلى الفقهاء الأحياء لا احترام لها وإنما الناس امام قانون لا ضرر وما أشبه اذ وجود مثل تلك القوانين وعدمها سواء بعد عدم استنادها إلى الفقهاء الأحياء والمراجع وبعد ما ذكرناه من الميزان في احترام القوانين ووجوب اتباعها فوجود مجلس الأعيان أو وجود

مجلس (حفضة القانون) أوما أشبه ذلك منوط بنظر الفقهاء الأحياء المراجع أن وافقوا عليهما لزم وإلا فلا يلزم كما أن قيودهما وشروطهما وسائر خصوصياتهما أيضاً منوطة بذلك ولا يخفي أنه لا يحق للفقهاء كما انهم أيضاً لا يعطون مثل هذا الحق لأنفسهم في تشريعات خلاف الاسلام سواء كان خلاف الاسلام أولياً أو ثانوياً مثل ما نجده في قوانين مجلس الأمة في بعض البلاد الاسلامية من أن نفوذ القانون انما يكون بعد انتشاره في الصحيفة الرسمية أو اجهزة الإعلام بعد خمسة عشر يوماً سواء علم بذلك من خالف القانون أو لم يعلم مع وضوح أن مثل ذلك على حسب القانون الشرعي الأول غير صحيح أذ قبح العقاب بدون وصول البيان من أوليات الشرع والعقل فكيف يعاقب الريفي الذي ليس أهلاً للاطلاع على القانون الجديد أو كيف يعاقب الذين هم خارج بلاد الاسلام من الذين لا يطلعون على مثل هذا القانون الجديد في المدة المقررة وعليه فاللازم في المخالف أن يؤخذ بموازين الإسلام من أنه إذا وصله القانون وخالف عوقب وقوله مسموع مع اليمين في أنه لم يصله القانون واذا لم يصله القانون فلا عقاب عليه في غير ما قرره الاسلام على الجاهل من الضمانات ونحوها فان من يكسر أناء الغير وان لم يعرف قانون الاسلام في الضمان وان كان عدم معرفته قصوراً لا تقصيراً ضامن وهكذا وهذا بحث طويل نكتفي منه بهذا القدر ومما تقدم ظهر أن كلاً ممن يقول بعدم جواز أي قانون ولو تطبيقي حتى اذا كان مستنداً إلى فقهاء الشريعة وانه غير لازم الاتباع وممن يقول بان لولي الأمر وضع القوانين مطلق [1] هما في طرفا الأفراط والتفريط فان هناك بعض الناس

---

(١) لا يقصد بايهما العلماء الواعون ـ كما لا يخفى ـ .

يعتبرون المسلمين الذين اتبعوا أي قانون بشري من أي نوع كان ولو كان قانوناً تطبيقياً ـ على ما ذكرناه ـ انهم على خلاف الاسلام وعليه فالمسلمون المعاصرون المتبعون يعيشون في جاهلية وكفر وعقائدهم باطلة لا تمت إلى العقيدة الاسلامية بصلة وذلك لوضوح أن لفقهاء المسلمين العدول الذين هم خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وضع التنظيمات التي تنظم الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والفكرية والادارية من حياة المسلمين بل ذلك من أهم الواجبات الشرعية .

أولاً : لحفظ المال والدم والعرض للمسلمين وغير المسلمين الذين هم يعيشون في بلاد الاسلام ممن احترمهم الإسلام .

وثانياً للسير بالمسلمين إلى الأمام حتى لا يتسلط عليهم الأعداء فان قوله سبحانه ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾ وبعض الآيات والروايات الأخر التي نحن لسنا بصددها الآن بل ودليل العقل أيضاً يشمل مثل ذلك صراحة أو ملاكاً بل ذلك من لوازم قول علي عليه الصلاة والسلام فيما يرويه سليم بن قيس الهلالي في كتابه أنه عليه السلام قال (الواجب في حكم الله وحكم الاسلام على المسلمين بعد ما يموت أمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهدياً ان لا يعملوا عملاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجبى فيئهم ويقيم حجهم وجمعهم ويجبى صدقاتهم) الخبر ، فان من الواضح أن لازم اختيار الامام هو ادارته لشؤونهم الدينية والدنيوية على الصلاح والحكمة

والا فاذا لم يجب اتباعه في تطبيقاته الاسلامية على الأمة فما فائدة اختياره فهو مثل أن يقول اتخذوا فلاناً قاضياً حيث كان معناه اتباع آرائه القضائية في مختلف الشؤون وفي بعض الروايات (اني جعلته عليكم حاكماً) وما ذكرناه من شورى الفقهاء لا يختلف فيه السنة والشيعة اذ كلاهما يرون العلماء خلفاء الرسول حسب الحديث المنقول عند كليهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم ولذا قال أحد علماء مصر في كتابه (دعاة لا قضاة) اعتقاد عامة الناس أن لأولى الأمر حق إصدار القوانين ووضع التنظيمات التي تنظم الجوانب من حياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بناءاً على نصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة اعتقاد ليس فيه أيضاً شبهة الكفر والشرك بل هو اعتقاد في أصله حق) انتهى كما أن في عكس من تقدم من يرى اطلاق عنان القانون يضعه المقنن كيف شاء وحيت قد عرفت مبنى الحقوق في قوانين الاسلام وإن المصدر الأساسي هو هذا الكتاب والسنة والاجماع والعقل ويأتي بعد ذلك الاستنباطات الشرعية عند الفقهاء الذين هم مراجع الأمة ثم بعد ذلك تطبيقات مجلس الشورى وبعد ذلك يأتي دور اللوائح التي يقررها مجلس القضاء الذي هو أعلى هيئة للقضاء فان هذا المجلس يشرف على القضاة وينسق بينهم أو يقررها القوى التنفيذية التي هي عبارة عن مجلس الوزراء أما مجموعاً أو بأكثرية الآراء أو كل وزارة وزارة لشؤونها الخاصة ، لا بأس بالإلماع إلى الإسلوب الغربي في الدستور ننقله عن بعض القواميس السياسية (فالدستور هو أهم وثيقة في الحياة السياسية للمجتمع وفي بنيان الدولة وهو مجموع القواعد القانونية التي تحدد نظام الحكم وشكل الحكم في الدولة ولكل دولة دستور مكتوباً كان ام غير

مكتوب كما هو الحال في بريطانيا وتمتاز بعض الدساتير بالمرونة أي بجواز تعديلها بقانون تصدره الهيئة التشريعية أو الهيئة التنفيذية في الدولة دون حاجة إل اجراءات معقدة وخاصة بينما تتصف دساتير أخرى بالجمود وتعديلها يتطلب اجراءات معقدة مثل استفتاء الشعب أو اجماع مجلس النواب أو أغلبية الثلثين أو الثلاثة الأرباع ويبين الدستور طبيعة النظام السياسي وهيئات الدولة وسلطاتها ووظائفها وكيفية انبثاقها وحركية تغيرها وعلاقاتها واختصاصاتها فيما بينها ثم علاقاتها مع المواطنين وحقوق المواطنين وواجباتهم وهو ضمانة بحريات الأفراد وحقوق الجماعات ويفترض أن تقوم الهيئة القضائية بحمايته من أي عبث من قبل الهيئات الأخرى ومن هنا كان استقلال القضاء في الدولة أمراً حيوياً أما تعديل الدستور فهو عبارة عن ادخال تغييرات على نصوص المواد التي يتألف منها القانون الأساسي للبلاد والدولة ولا يتعارض مبدأ التعديل هذا مع قدسية الدساتير وتحريم المساس بها لأن الشعب الذين هم الأمة هم مصدر السلطات في معظم دساتير العالم المكتوبة ويحق له بالتالي اجراء تعديلات تجيزها نصوص الدستور ذاته وتتيح له مسايرة التطور الحياتي المتصاعد وتختلف الدساتير من حيث درجة صعوبة وشدة الإجراءات التي تتبع في تعديلها إلى دساتير مرنة ودساتير جامدة .

فالأولى : هي التي يمكن تعديل نصوصها اللازمة بتعديل تلك القوانين ، والسلطة التشريعية العادية إلى البرلمان تملك بالنسبة لتعديل الدساتير المرنة صلاحيات واسعة والدستور البريطاني ـ كما ذكروا ـ مثال للدساتير المرنة حيث يملك البرلمان البريطاني أن يعدله مثل ما يعدل أي قانون عادي أما الدساتير الجامدة فهي التي يتطلب تعديلها اجراءات

أصعب وأشد من اجراءات تعديل القوانين العادية كاشتراط ان يتم ذلك بأغلبية عددية خاصة في البرلمان أو اجتماع مجلس البرلمان جميعاً أو بإجراء انتخابات جديدة وتكوين برلمان جديد لتعديل الدستور أو بإجراء استفتاء شعبي فالجمود ليس معناه جمود مطلق للمبادىء ولكن صعوبة التعديل من حيث اجراءاته وهو جمود نسبي ولكن قد يكون هناك جمود مطلق يعني نص الدستور على عدم امكانية تعديله خلال فترة معينة من تاريخ صدوره أو على عدم تعديل بعض أحكامه مثل الشكل الجمهوري أو الملكي للحكم على الاطلاق وقد أثبت الواقع أن مجرى الأحداث قد يكون احياناً أقوى من هذه النصوص التي تحرم التعديل أما الدستور الموقت فهو الدستور الذي تعمل به في ظل الدولة لفترة محددة على سبيل التجربة والاختبار أو الذي يوضع لمرحلة معينة من تاريخ الأمة إلى عمل إيجاد دستور دائم يعمل به وغالباً ما صدرت الدساتير الموقتة على أثر الانقلابات السياسية والعسكرية والتحولات الخطيرة في أنظمة الدول وذلك حتى يتسنى للسلطة الحاكمة وضع دستور دائم تقره المؤسسات المختصة الصالحة ويكون متناسباً مع آمال الأمة وأمانيها ، أما دستورية القوانين فمعنى ذلك قاعدة نظامية يقصد بها ضرورة مطابقة القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية لنصوص الدستور المكتوب نظراً لعلو القانون الدستور على غيره من القوانين وسموه على كل السلطات في الدولة اذ أنه هو الذي يحدد شكل الدولة ويرسم قواعد الحكم فيها وينظم السلطات العامة ويضع الضمانات الأساسية بحقوق الأفراد فمن ثم ان أي قانون يصدر على خلاف حكم هذا الدستور يعتبر تشريعاً غير دستوري ومن ثم يجب على القضاء الامتناع عن تطبيقه ، والحكم على

دستورية القوانين يكون أما من حيث الشكل أو من حيث الموضوع ففي الحالة الأولى يعتبر القانون غير دستوري اذا جاء غير مستوف للإجراءات الشكلية التي يحتمها الدستور كأن يصدر القانون دون موافقة أحد المجلسين عليه كأن يوافق أحد المجلسين على صيغة مشروع تختلف في مدلولها عن الصيغة التي أقرها المجلس الآخر فمن ثم ليس للقاضي أن يطبق مثل هذا القانون أما المخالفة من حيث الموضوع فتعني أن يكون حكم القانون مخالفاً لنفس أو حكم دستوري كأن يصدر قانون يحد من احدى الحريات التي كفلها الدستور وتختلف الآراء الفقهية في جواز رقابة القضاء بدستورية القوانين فهناك من يقول بعدم رقابة القضاء لدستورية القوانين بمعنى أنه لا يجوز لسلطة المحاكم أن تتعرض لبحث دستورية القانون من حيث الشكل والموضوع كلاهما ما دام قد صدر بتوقيع رئيس الدولة اذاً وظيفة القضاة قاصرة على تطبيق القانون دون بحث دستوريته وهناك من يقول بالعكس اذ أن من واجبات القاضي أن يبحث في كل تعارض للقانون الواجب التطبيق ليستعد غيره فهو لا يرون لزوم ابطال القانون لا ان يمتنع فقط عن تطبيقه وتختلف الدول في اسلوب رقابة القضاء بدستورية القوانين فقد يكون ذلك أمام المحاكم العادية أو يكون أمام محكمة خاصة أو أمام المحاكم العليا كمحكمة النقض أو القضاء الإداري إلا أن معظم الدول الحديثة قد انشأت هيئة خاصة لبحث دستورية القوانين تعرف بالمحكمة الدستورية أو مجلس الشورى .

أقول قد استدل من قال بعدم صلاحية القضاء عن الإمتناع عن تطبيق الحكم على طبق القانون العادي خلاف الدستور بأن القانون العادي انبثق عن ارادة الأمة فلا يحق للقضاء خلاف إرادة الأمة بعدم

العمل بالقانون العادي المخالف .

لكن هذا الإستدلال منقوض بأن الدستور أيضاً انبثق عن ارادة الأمة حيث أن المجلس أو المجلسين هما قد انتخبتهم الأمة بلا واسطة كمجلس الشورى أو بواسطة كمجلس الأعيان بل انبثاق المجلسين عن ارادة الأمة أقوى من انبثاق هيئة القضاء فاللازم عند التعارض العمل بالدستور لا بالقانون العادي كما استدلوا أيضاً أن القاضي مأمور باجراء القوانين المربوطة به في شؤون القضاء أما ان القانون حسن أو سيء فليس من شأنه التدخل والا لملك كل قاض تفنيد القانون المكلف به أما بعدم إجراء القضاء اطلاقاً أو بعدم اجرائه على طبق ذلك القانون وانما يجريه حسب رأيه الخاص وكلاهما خلاف النظام وواجب وضع العدالة في موضعها ولو ملك القضاة أبطال قوانين الدستور أو القوانين التشريعية أو ما أشبه كان معنى ذلك عدم الاعتماد على الدستور وعدم استقلال القوى التشريعية عن القضائية وأي فرق بين قولكم لا يتدخل التشريع في القضاء وبين قولكم يتدخل القضاء في التشريع فاذا كان يجوز التدخل يجوز من كلا الجانبين واذا لم يكن يجوز التدخل لم يكن يجوز من كلا الجانبين لكن في هذا الاستدلال أيضاً ما فيه فان القاضي يقع أمام قانونين متناقضين وقانون الدستور الأولى أقوى من قانون القضاء أو قانون التنفيذ أو قانون التشريع فاللازم أما أن يحكم بالأقوى أو يرجىء الأمر حتى يقضي هيئة رفيعة في تقديم أي القانونين وهذا الكلام أقرب إلى العقل كما لا يخفي بقي شيء نذكره في باب القضاء وان كان ذلك جارياً في كل من القوى الثلاث وهو انه يجب أن يساوي القضاء بين الناس جميعاً إلا فيما استثناه الشارع كالمرأة والرجل في بعض الموارد

كـالارث ونحوه والمسلم والكـافر ومـا أشبه ذلـك وربما يضـطر القـانـون الاسلامي إلى المسـاواة في غير المساوي أو عدم المساواة في المساوي مثلاً اذا كـان مصلحة واضـطرار في المعاهـدة بين بلد الاسـلام وغيرهـا وكان أولئك لا يدخلون إلا بالتساوي في الدماء دية أو قصاصاً مع أن الاسلام لا يرى المسـاواة فانه يقبل الحاكم الإسلامي المسـاواة بالعنوان الثـانوي لا بالعنوان الأولي كما أنه لو انعكس بأن كـان مسلم عالم من اتبـاع تلك الدولة غير الاسلامية قتله مسلم أمي من اتباع الدولة الاسلامية وكـانت تلك الدولة حسب المعاهدة بين دولة الاسلام وتلك الدولة تلزم علينا أن ندفع ديةالقتيل أكثر من دية مقررة في الشريعة كما هو الحال الآن في جملة من العالم المسمى بالحـر حيث يزنـون الناس بميـزان الاقتصاد فمن كـان اقتصـاده رفيعـاً أو بميـزان الاجتمـاع فمن كـانت لـه مكـانـة رفيعـة في الاجتماع يأخذون ديته أكثر وأحيانـاً أضعاف أضعـاف الديـة الشرعية فـان في هذا المقام يعـطي الحاكم الإسـلامي تلك الديـة الرفيعـة من بيت المال بـاستثناء قـدر الديـة الشرعية التي يعـطيها القـاتل أو عـائلته فيـما إذا كـان القتل خطاءاً أو شبه خطاء أمـا اذا كان عمـداً فهل يعـطى الكل القـاتل باعتبار أنه سبب ذلك أو تعطى الفرق الدولة الاسلامية باعتبار أن القاتل لا يلزمه الشرع فوق قدر ما قرره احتمالان بل احتمالان يجريان أيضاً في قتل الخطأ وان كان لا يبعد الاحتمال الأول فهو دية شرعيـة وفوق ذلـك باعتبار الأضرار ولا وجه لإخراجه من بيت المال كما أنـه لو انعكس بـأن كانت تلك الدولة تأخذ أقل من الدية الشرعية فالتفاوت في كيس القاتل لا في كيس الحاكم أو بيت المال فيما اذا كان اعطاء القاتل الأقل من باب قانون الإلزام حيث كان المقتول كافراً لا مسلماً إلا فاللازم على القاتل أن

يعطى التفاوت أيضاً لورثة المقتول اذ حكم الحاكم غير الاسلامي لا يغير من الحكم الشرعي الأولى الذي هو الدية الكاملة للمسلم المقتول ولا يخفي أن قانون الإلزام انما يجري فيما اذا لم يعارضه دليل آخر وإلا لم يجر مثلاً يجري قانون الالزام في التعصيب وفي اعطاء المجوسي ارثين بل احتملنا في الفقه جواز عقد المسلم للمجوسي على بنته وامه واخته وسائر محارمه وكذلك بالنسبة إلى اليهودي والنصراني وغيرهما بالنسبة إلى محارمهما وكذلك يجوز للمسلم أخذ ثمن الخمر والخنزير والمحرمات اذا باعوها هم وأعطونا الثمن هدية أو لدين لنا عليهم أو لمعاملة أو ما أشبه ذلك أما إذا كان الإلزام مخالفاً لنص أو اجماع أو عقل أو ضرورة عند المتشرعة حسب المركوز في أذهانهم فلا مسرح لقاعدة الالزام ثم ان الالزام توسعة لنا لا تضييق علينا بمعنى أننا لسنا مكلفين بتطبيق احكام الاسلام عليهم بل يجوز لنا أن نطبق احكامهم على أنفسهم لا اننا مكلفون بتطبيق قاعدة الالزام فلنا أن نطبق علينا احكامنا أو احكَامهم حسب رغبتهم وكأن نأخذ ارث العصبة أو لا نأخذ ومثال قضاء الضرورة بعدم الالزام انه لو كان الكفار يرون جواز الزنا واللواط كما هو الحال في بعض بلاد الغرب فلا يحق للمسلم أن يفتح محل فساد بين الجنسين أو بين افراد جنس واحد بالشذوذ ويكون واسطة تلك الأعمال الشائنة مجاناً أو بأجر فان ذلك من المنكرات عند المتشرعة مما كونه منكراً من مرتكزات اذهانهم وأخيراً ننقل بعض الروايات في تطبيق النبي والوصي صلوات الله عليهما المساواة حتى على أنفسهم فقد روى أن سوادة بن قيس قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في أيام مرضه بمحضر من الناس (حيث طلب النبي من الناس انه اذا كان لأحدهم عليه حق ان يقوم ويأخذ

بحقه) فقال سوادة يا رسول الله انك لما أقبلت من الطائف استقبلتك وانت على ناقتك العضباء وبيدك القضيب الممشوق فرفعت القضيب وأنت تريد الراحلة فأصاب بطني فقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يقتص منه فقال سوادة اكشف لي عن بطنك يا رسول الله فكشف عن بطنه فقال سوادة أتأذن لي أن أضع فمي على بطنك فأذن له فقال أعوذ بموضع القصاص من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من النار يوم القيامة فقال صلى الله عليه وآله وسلم يا سوادة بن قيس أتعفو أم تقتص فقال بل أعف يا رسول الله فقال اللهم اعف عن سوادة بن قيس كما عفا عن نبيك محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولا يخفى أنه لم يكن لسوادة حق القصاص وهو يعترف أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يتعمد ذلك بل كان له حق الدية على فرض صدق سوادة واني أشك في صدقه أيضاً فلعله اشتبه ضرب غيرالرسول له بضرب الرسول حيث الازدحام في الجيش وما أشبه فان النبي (ص) لا يتعد الضرب ولا يشتبه وعلى كل حال فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقبوله القصاص اراد أن يعلم الأمة بتساوي الحاكم والمحكوم حتى في مثل هذا الأمر كي لا يقولوا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ارتفع بنفسه عن المساواة فلنا أن نرتفع عن المساواة عن الأمة فيما اذا كنا حكاماً وفي حديث أن احدى بنات أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام استعارت من أمين بيت المال علي بن رافع عقد لؤلؤ كان فيه عارية مضمونة فقال له أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أتخون المسلمين فقال أبو رافع معاذ الله أن أخون المسلمين فقال علي عليه الصلاة والسلام فكيف أعرت بنت أمير المؤمنين العقد الذي في بيت مال المسلمين بغير أذني ورضاهم فقال أبو رافع يا أمير المؤمنين انها

ابنتك وسألتني أن أعيرها إياه تتزين به فأعرتها اياه عارية مضمونة مردودة فضمنته في مالي وعلى أن أرده سليماً إلى موضعه قال فرده من يومك واياك أن تعود لمثل هذا فتنالك عقوبتي ثم أولى لابنتي لو كانت أخذت العقد على غير عارية مضمونة مردودة لكانت اذاً أول هاشمية قطعت يدها في سرقة قال فبلغ مقالته ابنته فقالت له يا أمير المؤمنين انا ابنتك وبضعة منك ومن أحق بلبسه مني فقال لها أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام يا بنت علي بن أبي طالب لا تذهبن بنفسك عن الحق أكل نساء المهاجرين تتزين في هذا العيد بمثل هذا قال علي بن رافع فقبضته منها ورددته إلى موضعه .

وفي رواية أن النجاشي شرب الخمر فشهد جماعة عند علي عليه الصلاة والسلام انه شرب الخمر فأخذه علي فجلده فغضب جماعة على علي عليه السلام في ذلك منهم طارق بن عبدالله النهدي فقال يا أمير المؤمنين ما كنا نرى أن أهل المعصية والطاعة وأهل الفرقة والجماعة عند ولاة العقل ومعادن الفضل سيان في الجزاء حتى ما كان من صنيعك بأخي الحارث يعني النجاشي فأوغرت صدورنا وشتتت أمورنا وحملتنا على الجادة التي كنا نرى أن سبيل من ركبها النار فقال علي عليه الصلاة والسلام أنها لكبيرة إلا على الخاشعين يا أخا بني نهد هل هو إلا رجل من المسلمين انتهك حرمة من حرمة الله فأقمنا عليه حدها زكاة له وتطهيراً يا أخا بني نهد أنه من أتى حداً فاقيم. كان كفارته يا أخا بني نهد أن الله عز وجل يقول في كتابه العظيم **﴿ولا يجر منكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾** وفي رواية أن يهودياً اختلس درعاً من بيت المال فطلبها علي منه فقال له أترضى بحاكمك الذي حكمته

علينا يعني بذلك شريحاً فقال علي عليه الصلاة والسلام نعم فمضى علي في حكومته مع ذلك اليهودي إلى شريح القاضي ، فقال علي: يا يهودي ، الدرع درعي ، ولم أبع ، ولم اهب ، فقال اليهودي : الدرع لي وفي يدي ، فسأله شريح البينة (حيث ان الامام كان خارجاً واليهودي كان داخلاً والبينة على الخارج على المشهور) فقال عليه الصلاة والسلام بعد أن طلب منه شريح البينة هذا قنبر والحسين يشهد أن لي بذلك فقال شريح شهادة الإبن لا تجوز لأبيه وشهادة العبد لا تجوز لسيدة وانهما يجران اليك فقال أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام يا شريح أخطأت من وجوه أما واحدة فأنا أمامك تدين الله بطاعتي وتعلم أني لا أقول باطلاً فرددت قولي وأبطلت دعواي ثم سألتني البينة فشهد عبد واحد سيدي شباب أهل الجنة فرددت شهادتهما ثم ادعيت عليهما انهما يجران إلى أنفسهما فلما رأى اليهودي ذلك أسلم وقال هذا أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام جاء إلى الحاكم والحاكم حكم عليه ثم قال اليهودي للإمام الدرع درعك سقطت يوم صفين من جمل أورق فأخذتها إلى غير ذلك مما ليس الكتاب محل تفصيل الكلام فيه ثم ان الأحكام الدستورية التي توضع في مجلس الأمة أو تضعها القوتان الأخريان (على ما فصلناه) لاحق في جعلها مطردة حتى تشمل الأقليات الدينية إلا في الأمور التابعة للنظم ونحو ذلك فلا حق مثلاً لاحدى القوى الثلاث بسن قانون يحرم الخمر عليهم أو العبادة في الكنيسة له أو الزواج بمن يحرم زواجه علينا ويحل في دينهم إلى غير ذلك من الأحكام التي هم يختلفون عنا وقد ذكرنا في الفقه أن مثل هذه الأمور الجارية في أهل الكتاب تجري بالنسبة إلى غير أهل الكتاب أيضاً وناقشنا المشهور في تخيير غير أهل الكتاب من

الحاكم الإسلامي بين الإسلام أو السيف نعم جعل قوانين المرور والصحة والنجدة والمستشفيات والمعاهد والمطارات وسائر المواصلات بحيث يشمل الجميع حق حتى وعليهم فلا يحق للذمي أن يقول لا يجري هذا القانون علي لأنه ليس في ديني ذلك والحاصل أن القوى الثلاث يجب عليهم اتباع فتاوي شورى الفقهاء أطارياً وان كانوا هم يطبقون تلك الكليات على الصغريات حسب المصلحة فالإطار من الفتاوي والتطبيق من القوى الثلاث أما غير المسلمين الذين يأتون إلى بلد الاسلام لأجل مهمة كنصب معمل أو تجارة أو سياحة أو نحو ذلك فانما يجري عليهم احكام غير المسلم مطلقاً إلا فيما اذا رأى الحاكم الاسلامي الصلاح في التوسعة عليهم أو التضييق حسب القوانين الثانوية فيجعل الحاكم الاسلامي ذلك معاهدة مع دولتهم ومنه يعلم حال المسلم من بلد لا يحكمها الاسلام يأتي إلى بلد يطبق فيه الاسلام حيث أن القاعدة الأولية جريان احكام الاسلام كافة عليه لأنه أخ وله ما للمسلمين وعليه ما عليهم إلا بقدر العناوين الثانوية حسب المعاهدة بين الدولة التي تطبق الاسلام وبين البلد الذي لا يطبقه .

(مسألة) القوانين التي لا تنتهي إلى الشريعة الاسلامية غير ملزمة على المسلم اطلاقاً من غير فرق بين الكبريات القانونية أو الصغريات التي وضعتها القوى الثلاث لأجل نظم الحياة فان التطبيقات الصغروية لا تكون ملزمة أيضاً إلا اذا اسندها شورى الفقهاء الذين هم مراجع تقليدالناس فاذا توفر في القانون هذا الشرط فهو واجب الإتباع وقد تقدم انه اذا لم يتوفر هذا الشرط فالمسلم هو والأصول الاسلامية كما مثلنا بأن قانون المرور لا يلزم اتباعه في غير صورة الاستناد إلى شورى المراجع إلا اذا انطبق عليه قانون لا ضرر فانه واجب الاتباع حتى في بلد الكفار مما حرم الاسلام أضرارهم ثم وجوب الاتباع انما هو في العزيمة لا في الرخصة وأما في الرخصة فاطراف القانون لهم الحق في السير داخل الإطار المقرر مثلاً قانون اعطاء الخمس والزكاة والجزية والخراج مما هي ضريبة اسلامية قانون عزيمة أما قانون عدم جواز تخلف الزوجين أو المتبايعين عن واجباتهما وشروطهما فهي قوانين رخصة على الأغلب اذ لا يحق للزوج عدم اعطاء حق الزوجة ولا يحق للزوجة عدم اعطاء حق الزوج إلا اذا تراضيا بعدم الاعطاء كأن رضيت الزوجة بعدم اعطاء الزوج النفقة لها أو رضي الزوج بعدم تهيئة الزوجة له .

وكذلك اذا رضى البائع بتقسيط الثمن والحال انهما عقدا نقداً أو رضي المشتري بتأجيل تسليم المبيع بينما لم تكن المعاملة مؤجلة وربما يستشكل بأن ما فائدة القانون في الأمور التي بيد الطرفين ابقاء العقد أو فسخه بالرضا أو كان الاختيار بيد الطرفين في الرضا باسقاط الحق كما تقدم من مثال اسقاط كل من الزوجين حقه عن الآخر فان القانون يجب أن يكون أمراً أو نهياً والا فالتخيير ليس بقانون والجواب الشريعة كاشفة

عن المفسدة والمصلحة فاذا لم يكن في شيء مفسدة فهل يجعل القانون على خلاف ذلك وكذلك اذا لم يكن في شيء مصلحة فاذا لم يرض الزوجان باسقاط حقهما ففي اسقاط الآخر حقه مفسده أما اذ رضي من له الحق فيما له الرضا في الاسقاط فليس ذلك مفسدة وهكذا بالنسبة إلى سائر موارد الرضا في العقود والايقاعات مثل اسقاط زوج المتعة حقه فيها إلى غير ذلك ولذا الذي ذكرناه من تبعية الحقوق للمصالح والمفاسد قال الشيخ نصير الدين الطوسي رحمه الله (الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية) والقيد بالشرعية من باب انها محل الكلام والا فالعقلاء أيضاً يوجبون ما يدركون مصلحته نعم فرق بين الشرع والعقلاء لأن الشرع لا يشتبه بينما العقلاء معرضون للاشتباه كما أن ذكر الشيخ الواجب فقط من باب المثال وإلا فكل الأحكام الشرعية الطاف في الأحكام العقلية حتى الحرام والمستحب والمكروه والمباح ومما تقدم ظهر أنه ليست العزيمة والرخصة في الحقوق والقوانين خاصاً بالشرائط والخصوصيات بل جاريتان في أصل انعقاد العقد وعدمه مثلاً قد يجب عقد حسب الشرط السابق فالواجب عليه أو عليهما اجراءه وليس كذلك الأمر في العقود العادية وكذلك اذا وجب بالنذر أو العهد أو اليمين أو أمر الوالد أو ما اشبه ذلك وهذا ما عبر عنه بعض الفقهاء (بأن العقد ينقسم إلى الأحكام الخمسة) كما أن بعض الحقوق فريضة كحق الأبوة مما ليس قابلاً للإسقاط وبعضها رخصة كفعلية اعطاء النفقة لأولاده حيث انهم يتمكنون من اسقاط هذا الحق من أبيهم ولو شك في حق هل أنه عزيمة ورخصة فأصالة حاكمية الارادة أو بقاء الحرية محكمة لكن ذلك اذا لم يكن الحق سابقاً ثم شككنا في بقائه فانه يستصحب بعد تمامية اركان

الاستصحاب كما أن في عكسه اذا لم يكن حق ثم شككنا في وجوده فالأصل عدمه أيضاً .

فالأول : كما اذا شك في سقوط حق الزوجة في النفقة لاحتمال موت الزوج أو طلاقه أو ما أشبه ذلك .

والثاني : كما اذا شككنا في حق التأليف ولو تعارض حقان فاللازم الجمع بينهما مهما أمكن كما مثلنا سابقاً في حق العلو والسفل في العمارة ولو تزاحم حقان كحقي الغريق قدم الأهم منهما أن كان بينهما أهم وإلا تخير المكلف بينهما ، ثم إن الحق اذا ثبت سواء كان فريضة أو رخصة فيما لم يسقطها صاحبها مجاناً أو مصالحة أو بيعاً أو ما أشبه ذلك كل في مورد صحة مثل ذلك أي فيما كان بيع الحق أو مصالحته صحيحاً لم يجز منعه بل في رواية عن الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام من الكبائر حبس الحقوق من غير عسر فاذا منعه مانع فان كان كحق السكني في الدار ففات كان له أخذ البدل ، وإلا لم يكن له كما إذا لم يصل رحمه مما كان حقه فانه لا يقابل بالمال ولو شك في أنه هل يقابل بالمال فالمرجع الأصول كما اذا لم يواقع زوجته فيما كانت المواقعة حقها الواجب فهل لا يغفر الله له بالتوبة المجردة بل الغفران اذا أرضاها ولو بالمال أو يغفر له بالتوبة احتمالان وان كان لا يبعد الأول لأنه مقتضى كونه حقها وانه بيدها سواء في الوقت أو في خارج الوقت مما يستفاد من اطلاق كونه حقاً أو ما أشبه من العبارات المؤدية لهذا المعنى وكما في الحق قد يكون فريضة وقد يكون رخصة كذلك الحال في عقدالعقد أو ابطاله مثلاً النكاح من جانب الزوج رخصة إبقاءاً وأبطالاً أما من جانب الزوجة فهو عزيمة وفي مثال آخر انبطال العقد في التلف قبل القبض

عـزيمة لكن الإنبـطال فيما اذا مـات الزوج وقـد زوجت الزوجـة صغيـرة فبالنسبة اليها رخصة هل ترضى بذلك العقـد فترث أو لا فـلا ترث أمـا الرخصة والعزيمة في عقد العقد فالبيع مثلاً رخصة أما عقد الخامسة أو في حال العدة له أو لها فالعدم عزيمة وهكذا ثم ان الجهل بـالتكليف قصوراً يرفع الحكم عقاباً وخطاباً وان امكن أن لا يرفعه آثـاراً كما اذا كـان عليه ضمان أو قضاء واعادة كما في ليالي القسم للزوجة على القول بوجوبه فان الزوج اذا كان جـاهلاً بـذلك فلم يقسم لهـا لزم عليـه التدارك أمـا رفع الخطاب فلأنه لغو لا يصدر من الحكيم وأما رفع العقاب فـلأنه خـلاف العقل ان يعاقب من لا يعلم بالحكم قصوراً ولا يصدر ذلك من العقلاء أما اذا كان الجهل تقصيراً فهو يرفع الخطاب لما ذكرناه لا العقاب والآثار أما بقاء الآثار فلما تقدم وأما عدم رفعـه للعقاب فـلأن العقل يـرى حق المولى في العقاب ويقـال له (هـلا تعلمت) كـما في الحـديث وعـلى هـذا فالعقاب ذو وجهين والآثار مطلقاً تبقى والخطاب مطلقاً غير وارد لا يقال فعلى هذا يلزم عدم خطاب الكفار أيضاً لأنه لغو حيث لا اطاعة لهم لأنه يقال اللغوية انما هي فيما اذا لم يكن بيد الانسان العمل واللاعمل كما في صورة الجهل أما في صورة العصيان فهما بيد الانسان ولذا يفرق العقـلاء بين خطاب العاصي وخطاب الجاهل وبذلك تبين أن ما يعتاد في القوانين في كثير من بلاد العـالم اليوم من تحسـين عقـاب الجـاهل القـاصر التارك للقانون فعلية عقابه غير عقلي ولا عقلائي ولا يخفي انه فرق بين الأمرين فالتناقض خلاف العقل أما عدم جعل النظم خـلاف العقلاء لا خـلاف العقـل فالأول يقـال للمحالاة بينـما الثاني يقـال لمـا يستقبحـه العقـلاء ولازمـه أن يكون ممكناً وإلا فلا استقباح لغير المقدور فـان غير المقـدور ليس بمأتى

به في الخارج حتى يكون قبيحاً أو غير قبيح اذ القبيح وغير القبيح صفة للموجود والمحال غير موجود ثم ان الطريق لكونه جاهلاً أو عالماً وفيما اذا كان جاهلاً بين أن يكون قاصراً أو مقصراً هو بنفسه لأنه مقتضى أصالة صحة قول وعمل الانسان وأصالة الصحة قاعدة عقلائية قررها الشريعة إلا اذا دل الدليل من الخارج على كذبه أما استدلال من قال بأنه لا يقبح عقاب الجاهل القاصي بالنسبة إلى القوانين بأن في تركه خلاف النظم فاذا خالف ثلاثة سائقي سيارات المرور فقال أحدهم تعمدت وقال الآخر كنت جاهلاً قاصراً وقال الثالث كنت جاهلاً مقصراً لزم أن يحكم القانون عليهم بثلاثة أحكام وذلك هدم للنظام وكذلك اذا فرض ان جاء الوباء فمنع القانون بيع اللبن فجاء بثلاثة خالفوا القانون وباعوا اللبن وقالوا بمثل تلك الأقوال وهكذا في جميع موارد نقض القانون يرد عليه :

أولاً : بالنقض بما اذا قتل اثنان نفرين احدهما عمداً والآخر خطأً وبما اذا عمل اثنان عملاً احدهما بحسن النية والآخر بسوء نية إلى غير ذلك فهل لا يختلف جرمهما في القانون .

وثانياً : بالحل بأن القانون اذا كان خلاف سيرة العقلاء فأي قانون هذا فالعرف والعادة والعقل من أهم مواد القانون ومنابعه شرعاً تطبيقاً وعند غير المتشرعة تشريعاً وتطبيقاً مما قد تقدم الألماع إليه بل من أهم ما يلزم مراعاة القانون له الفرق بين المفترق فان ذلك يدل على عدالة القضاء .

لا يقال فما يؤمن القاضي أن يدعي كل واحد أنه جاهل قصوراً .

لأنه يقال :

أولاً : يظهر كثير من الحالات من القرائن وما أشبه .

وثانياً : يضم اليمين إلى ادعائه كما في المرافعات والقول بأنه لا يكفي اليمين هنا منقوض بموارد المرافعات مع أن تمشي اليمين فيها متفق عليه .

وثالثاً: احترام الإنسان بعدم عقوبة المتعمد مقدم على عدم احترامه بعقوبة غير المتعمد ومن الواضح أن من العقوبةالغرامة والمنع عن حرية الانسان كما اذا جاء إلى البلد بدون امضاء قرر في القانون فرد إلى بلده حتى يمضي سفره لموظف المرتبط بالامضاء سواء في القوانين الوضعية أو في القوانين الشرعية اذا فرض أن مثل ذلك جاز بعنوان ثانوي كما اذا وقع في البلد الوباء فمنع الرئيس دخول بلده من ذلك البلد الموبوء إلا اذا ثبت عدم تلوث هذا المسافر بالمرض وذلك بعلامة امضاء الرئيس فانه يمتحن عند دخوله اذا لم يكن له امضاء الرئيس إلى غير ذلك أما مثل السجن والضرب وما أشبه فانها من اظهر مصاديق العقوبات وكما أن فاعل المحذور يقسم إلى ثلاثة أقسام عالم وجاهل قاصر ومقصر كذلك تارك الواجب كنفقة زوجته وما أشبه نعم لا اشكال في أن تارك الواجب لا يترتب عليه الأثر المترتب على الواجب من باب انه اذا لم تكن العلة لم يكن المعلول تلقائياً لا للاستناد إلى عدم العلة اذ قد تقدم ان الاعدام لا تعلل ولا يعلل بها بل من جهة بقاء العلة المقابلة الموجبة لبقاء معلولها فمن لم يشرب الدواء يبقى مريضاً من جهة بقاء سبب المرض لا من جهة عدم شربه الدواء ومن لم يدرس سواء عالماً عامداً أو جاهلاً قاصراً أو مقصراً أو اضطراراً أو اكراهاً فردياً أو اكراهاً اجوائياً كما اذا كانت فرص التعليم غير كافية للجميع فشمل التعليم غيره من جهة عدم تهيئة

الدولة عمداً أو لعدم قدرتها فرص التعليم إلا لنصف الطلاب أو ما أشبه ذلك غير صالح للطب والهندسة والوظائف المحتاجة إلى العلم ثم مقتضى القاعدة ان ذهاب فرصة التعليم مثلاً لو كان عن اكراه كان المكره يتحمل العقاب لكن هل يتحمل أيضاًالخسارة احتمالان المشهور لا يقولون بذلك في مثل المسألة وهو الحابس ظلماً مما سبب خسارة المحبوس كسبه لكنا استظهرنا في كتاب الغصب تحمله لصدق لا ضرر وذلك الدليل يأتي هنا أيضاً وأن لم ار من تعرض لهذا الفرع بينما تعرضوا لفرع حبس غير المجرم وان الحابس يضمن خسارته ام لا وانما نقول بذلك لأن ظاهر لا ضرر شامل للإيجاب والسلب فكل حكم ايجابي يُحمّل الضرر مرفوع وكذلك كل حكم سلبي يتضمن الضرر مرفوع وفي الأول لا حكم مثل أنه لا وضوء ضررياً وفي الثاني لا عدم ومعنى عدم العدم أن الحكم الايجابي موضوع وكذلك الحال في الجزء والشرط وغيرهما من الأحكام الوضعية اذ اطلاق لا ضرر بسبب حذف متعلقة يفيد العموم كما ذكروا ذلك في علم البلاغة لكن الحكم بذلك مشكل جداً حيث أنه يلزم منه أن يكون كل محتمل عقلائي اذا أخذ أمامه موجباً للضمان كما اذا لم يترك رئيس المدرسة الطالب عناداً ان يدخل المدرسة بما اذا دخلها ودرس خمس سنوات مثلاً خرج طبيباً يتمكن من استفادة مائة دينار كل يوم وهكذا اذا لم يتركه يسيح في الأرض ويتاجر وما أشبه واصدقاؤه الذين ساحوا ربحوا كثيراً فهل يقال أن تلك الأرباح على المانع وكذلك اذا لم يتركه يتزوج فانه اذا تزوج أولد أولاداً يكونون تجاراً فكانوا يقاسمون أباهم نصف أرباحهم كما فعله أولاد أصدقائه الذين تزوجوا وغير ذلك ومن الممكن الفرق بين ما يعد ضرراً عرفاً وما

لا يعد حيث لا يضمن ما لا يعد ويضمن ما يعد وعلى أي حال فالمسألة بحاجة إلى التتبع والتأمل وأشكل منه ضمان البريدي الذي كان يخبر بالبرقيات أولاً تجاراً آخرين ثم التجار الذين وجهت البرقيات اليهم لتصل البرقيات إلى أصحابها وقد ارتفع السوق أو انخفض لاشتراء التجار غير الموجهة اليهم البضائع بمجرد علمهم بالارتفاع أو لبيع أولئك التجار بضائعهم بمجرد علمهم بالانخفاض قبل أن تصل البرقيات إلى أصحابها وهم تضرروا بسبب سبق غيرهم تضرراً كبيراً نعم لا شك أن عمل البريدي يعد خيانة يستحق العقاب أما ضمانه فمشكل جداً ثم الاشتباه قد يكون في الموضوع وقد يكون في الحكم والأصل في الاشتباه ما ذكرناه في الأقسام الثلاثة العمد والجهل القصوري والجهل التقصيري وقد علم مما تقدم حال أمثال الاشتباه من الاكراه والاضطرار والنسيان والسهو في كل المسائل ولذلك أمثلة كثيرة كالجهل بالموضوع أو بالحكم في النكاح أو الطلاق مثلاً زعم أنه يصح زواجها فتزوج منها فعليه المهر اذا دخل بها وقد ذكرنا في كتاب النكاح أن من المحتمل أن عليه شيء أيضاً إذا لامسها وعاشرها معاشرة الأزواج وان لم يدخل بها خصوصاً في مثل العنين وان لم يكن ذكرها الفقهاء وعلى كل حال بينما الزنا لا مهر له لكن ذلك فيما اذا جهل أما اذا علم احدهما فالحكم من طرفه زناً فاذا علم الرجل فقط كان عليه المهر واذا علمت المرأة فقط فلا مهر لها لأنه لامهر لبغي والأولاد مع جهلهما أولاد شبهة كالحلال في كل الجهات ومع جهل احدهما وعلم الآخر أولاد زناً بالنسبة إلى العالم وأولاد حلال بالنسبة إلى الجاهل فيختلفون في الارث وغيره مما يختلف فيه أولاد الزنا وأولاد الحلال وفي العكس بأن تركها بعد الزواج بزعم خروجها عن الزوجية لرضاع توهم

أنه محرم أو كلام منها أو منه سبب توهم الآخر أو توهم كليهما أنه ردة والردة فاسخة أو ما أشبه ذلك كطلاق أجراه فزعم أنها خرجت عن حبالته بينما كان الطلاق باطلاً لعدم توفر الشروط إلى أشباه ذلك فهي باقية على الزوجية ولها كل الاحكام مثلاً اذا قاربها بزعم أنه زناً لا يحد وانما يكون تجر له له حكم التجري المذكور في الأصول والفقه واذا تزوج بأختها أو الخامسة أو تزوج انسان بها بعد عدتها بزعم أنها خرجت عن الزوجية فان النكاح الثاني باطل إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة في بابي النكاح والطلاق وقد ذكرنا بعضها في كتابها وكل ذلك قد يكون من باب الجهل بالموضوع كأن لا يعلم أنها اخته من الرضاعة أو بالحكم كأن لا ليعلم أن تزويج الأخت الرضاعية في الحكم كتزويج الأخت النسبية وهكذا الحال في الجهل بالمعاملات كما اذا زعم صحة المعاملة أو بطلانها والحال ان الواقع بالعكس وكان الجهل من جهة الموضوع فزعم أنه دواء أو خمر بينما كان في الأولى خمراً وفي الثاني دواءاً أو من جهة الجهل بالحكم كأن زعم أن بيع النجاسة حلال أو أن بيع القرد حرام أو أن هذه نجاسة أو ليست بنجاسة والمراد بالحلية والحرمة في المقام الحلية والحرمة الوضعية وان ذكرنا في كتاب البيع انه ربما يكون حراماً تكليفاً أيضاً في مختلف المعاملات كمن يبيع الخمر فان عمله هذا حرام وكمن يتزوج بأمه بعقد النكاح بدون الدخول فان نفس العقد على الأم حرام إلى غير ذلك من الأمثلة ومن أمثلة المقام ما لو زعم أنه مديون فاعطاه دينه فتصرف فيه فان المعطى يسترد ماله أو زعم أنه ليس بمديون فلم يعطه فظهرت المديونية فانه يأخذ من المديون اذا كان حياً واذا مات أخذه من تركته نعم اذا كان غرور في البين فالمغرور يرجع إلى من غر مثلاً زعم زيد أن

الدجاج لنفسه فاعطاه هدية لجاره وأكله الجار ثم ظهر أن الدجاج لم يكن لزيد فان مالك الدجاج يرجع إلى أي منهما شاء لقاعدة التلف وان كان لو رجع إلى الواهب لم يرجع إلى الموهوب له لأنه غره وان رجع إلى الموهوب له حق للموهوب له ان يرجع إلى الواهب لقاعدة الغرور لهبته له بل ذكر بعض الفقهاء أنه لو وهب زيد دجاج عمرو لنفس عمرو وقد زعما أنه لزيد الواهب وأكله الموهوب له الذي هو المالك الحقيقي كان الواهب ضامناً حيث أن الآكل مغرور لزعمه بأن الدجاج له بعنوان الهبة لا بعنوان أنه مال نفسه ومنه يعلم مثل ذلك كما اذ أوصى الميت بنصف ماله وزعم الوارث أن الموصى به بقدر الثلث فصرفه في الخيرات فانه ذهب من كيسه التفاوت بين الثلث والنصف وهو السدس نعم اذا كانت عين ماله موجودة يستردها بشرطه أن لم يكن الآخذ قد عمل في قبال ذلك كما اذا صلى باستيجار فانه لا يحق له في هذه الصورة الاسترداد أما اذا كان الاعطاء من قبيل الهبة بان كان المال موجوداً عند الفقير المعطى له فللوارث الرجوع اليه في استرداده منه لأنه بالهبة لم يصر ماله اذ الوارث انما اعطاه المال هبة بزعم أنه مال المورث لا مال نفسه فالعقود تتبع القصود يقتضي بطلان هذه الهبة نعم لو كان الواهب وهب المال مطلقاً أي سواء كان مال نفسه أو مال المورث لكنه زعم أنه مال المورث وان الفقير له الحق في المال ولا حق للوارث في الاسترجاع اذا كان من موارد الهبة اللازمة ثم النسيان لا شك أنه عذر عقلائي قرره الشرع أيضاً في عدم العقاب لا في عدم الضمانات لكن الكلام في أنه هل هو عذر مطلقاً لاطلاق دليل الرفع أو فيما اذا لم يكن النسيان عن تقصير كما لو كان سجل الموضوع في مذكرته مثلاً لم ينسه خلاف بين الفقهاء من

جهة هل أن رفع النسيان في الدليل منصرف إلى ما ليس بالاختيار أو أعم منه فلا انصراف خصوصاً وكثير من النسيانات تكون عن تقصير بعدم اهتمام الناس بالموضوع وعدم تنبيه الشارع على الاستثناء دليل الاطلاق أما الاكراه والاضطرار والألجاء ففيها مسائل كثيرة مما هي خارجة عن طوق هذا الكتاب نعم نشير إلى بعضها الماعاً فلو اكرهه المكره على هتك عرض أو سلب مال أو تلفه أو أراقه دم فإن كان المكره بالفتح لم يجز له ذلك فلا شك في ضمانه بالاضافة إلى الحكم التكليفي كما اذا قال له اذا لم تزن بهذه المرأة أخذت منك ديناراً أو صفعتك فزنا بها فانه ضامن للمهر وكذا اذا قال له اذا لم تلق هذا المتاع في البحر أو لم تحرق هذا المتاع صفعتك أو أخذت منك ديناراً أو قال له اذا لم تقتل زيداً أخذت أو صفعت فقتل فان عليه الدية بل اذا كان عالماً عامداً كان عليه القصاص أيضاً في موارد القصاص وان جاز له ذلك كما اذا قال اذا لم تلق متاع زيد في البحر أو لم تزن بهذه المرأة قتلتك فهل المهر والضمان عليه أو على المكره لا يبعد كونه على المكره لأن معنى رفع الاكراه ذلك وكذلك اذا قال اذا لم تقطع يد زيد قتلتك حيث الدية على المكره بالكسر اما اذا قال اذا لم تقتله اقتلك أو أقطع يدك فلاحق له في القتل ويكون عليه الدية أو القصاص بالاضافة إلى كون فعله حراماً لأنه لا تقية في القتل كما ورد في الروايات نعم قد يكون في القتل أيضاً التقية كما اذا قال له اذا لم تقتل زيداً قتلت كل من في المدينة بإلقاء قنبلة مثلاً وذلك من باب الأهم والمهم وباب الإلجاء أولى من باب الاكراه فيما ذكرناه أما باب الاضطرار فهو مرفوع الا في القدر الذي استثنى لكنه لا يرفع الضمان أحياناً ويرفعه احياناً كما اذا طلب الماء ممن عنده الماء فاشترط عليه في اعطائه الزنا

بامرأة غير فاحشة وكان الرجل مضطراً إلى شرب الماء والالمات فزنى معها فان المهر على المضطر بصيغة الفاعل على ما ذكرناه أما اذا كان الاضطرار من عند نفسه فالمهر عـلى نفسه وهـذه مباحث طـويلة خارجـة عن طوق هذا الكتاب اردنا الألماع اليها فقط وجملة من المسائل التي ذكرنـاها محـل شبهة وبحث .

(مسألة) القانون سواء كان صغروياً كما نراه بأنه تطبيق للكليات الإسلامية على الصغريات الخارجية أو كبروياً أيضاً كما يراه غير الملتزمين بالشريعة الإسلامية قابل للنسخ ، والنسخ على ثلاثة أقسام .

الأول : ان يبطل مفعول القانون من الآن بسبب قانون آخر سواء كان بنسخ القانون السابق بلفظ صريح أو بأمر ضمني كوضع قانون ينافي القانون السابق والقانون السابق يبطل كل آثاره وتبعاته من هذا اليوم سواء كانت آثاراً سابقة أو آثاراً لهذااليوم الذي يبطل القانون فيه الثاني أن يبطل مفعول القانون بأثر رجعي إلى السابق مما يسمى بالكشف في الاصطلاح الفقهي فاذا كان للسابق أثر باق بطل من الآن كأن القانون السابق لم يوضع أصلاً وهذا الثاني قد يكون بالنسبة إلى كل الآثار وقد يكون بالنسبة إلى بعض الآثار من غير فرق بين أن يبطل مفعول القانون السابق من أول وضعه أو من زمان سابق على النسخ مثلاً القانون السابق وضع قبل سنة فقد يقول القانون الجديد : نسخه من حين وضعه وقد يقول ينسخه من قبل ستة أشهر واذا كان للقانون السابق أثران مثلاً :

الأول : الغرامة :

والثاني : الحبس للمخالف فقد يقول القانون الجديد رفعتهما من حين الوضع حتى يكون القانون كلا وضع فلا أثر له في أية من الجهتين أو يقول القانون الجديد رفعتها من قبل ستة أشهر حتى صار كلا قانون من قبل ستة أشهر وقد يقول رفعت الحبس لا الغرامة أو بالعكس فالاقسام أربعة :

الثالث : أن يبطل مفعوله بعد مدة مثلاً يقول القانون السابق سار المفعول من السابق إلى الآن وإلى بعد سنة وانما القانون الجديد يبطل القانون السابق من بعد سنة والإبطال بعد سنة قد يكون بكل آثاره وقد يكون ببعض آثاره ولا يستشكل في الثاني والثالث انه كيف يتقدم المعلول على العلة أو كيف يتأخر المعلول عن العلة اذ الأمور الاعتبارية معناها اعتبار العقلاء فاذا صح الاعتبار فلا حالة انتظارية وليست كالأمور الحقيقية أو الانتزاعية فان النار لا يمكن أن تؤثر فيما قبل وجودها كما لا يمكن أن تؤثر فيما بعد وجودها مثلاً نار في أحراق البارحة أو في احراق غد وكذلك بالنسبة إلى الأمور الانتزاعية كزوجية الأربعة لا يمكن تقديم المعلول والمنتزع ولا تأخيرهما كأن يكون زوجية الأربعة قبل وجود الأربعة أو بعد وجودها ثم الابطال سواء كان باسم الفسخ أو باسم النسخ أو بإسم الترك حتى يبطل أو باسم الابطال على أربعة أقسام :

الأول : أن يكون القانونان القديم والجديد متباينين .

الثاني : أن يكونا على نحو العموم المطلق لكن العام قبل الخاص بأن يكون القانون السابق عاماً والقانون اللاحق خاصاً .

الثالث : عكسه بأن يكون الخاص قبل العام .

الرابع : أن يكون بينهما عموم من وجه .

الأول : مثل أن يكون القانون السابق الوقوف عند احمرار الضوء والقانون الثاني الوقوف عند اخضراره .

والثاني : أن يكون القانون الأول الوقوف عند احمرار الضوء

والقـانون الثـاني عدم الـوقوف عنـد احمرار الضـوء لسيـارات الاسعـاف مثلاً .

والثـالث : عكس الثاني قـال : أولاً لا تقف سيـارات الاسعـاف عنـد احمرار الضـوء وقال ثـانياً تقف كـل سيارة عنـد احمرار الضـوء وقد علمنـا من الخارج أن المقنن يـريد بقـاء سيارات الاسعـاف عـلى حـالهـا الأولية إذ ربما يكون العام المتأخر نسخاً للخاص المتقدم وربما يكون العام المتأخر مخصصاً بالفتح بالخـاص المتقدم وفي المقـام بحث أصولي طـويل ذكرناه هناك فلا داعي إلى تكراره .

والـرابع : كـما إذا قال : أولاً وسـائل النقليـة الحديثـة تقف عند احمرار الضوء وقال ثانياً كل مستعجل لحالة مرضيـة أو حرق أو غـرق أو حـرب أو مـا أشبـه ذلـك لا تقف حيث بـين الأمـرين عمـوم من وجـه فالوسائل النقلية بدون هذه الحالات تقف وهذه الحالات بـدون وسـائـل النقلية الحديثة كراكب الخيل والبغال والحمير لا تقف أما إذا كـانت هذه الحالات في الوسائل النقلية الحديثـة فهما مـوضع تصـادم القانـونين فـإذا أحـرز من الخارج أهميـة لأحدهمـا قدم الأهم وإلا يكـون مجرى القـانون مخيـراً إذ لا ترجيـح والتأخـر الزمـاني ليس من المـرجحـات كـما قـرر في الأصول .

(مسألة) العرف يطلق في ثلاثة مواضع :

الأول : العرف في تحديد الموضوعات مثلاً قال الشارع الوطن كذا أو الغناء كذا أو آلة اللهو كذا أو آنية الذهب كذا فانه يرجع في تحديد هذه الموضوعات إلى العرف فهل الوطن يحتاج إلى قصد الإقامة الدائمة أو يكفي فيه قصد إقامة خمس سنوات مثلاً وهل الغناء يلزم أن يكون مطرباً أو أعم منه فيما كان له ترجيع وهل آلة اللهو يشمل بعض الآلات الحديثة أو خاصة بمثل القانون والزمار وما أشبههما وهل الآنية تشمل المصفاة أو لا تشمل إلا غير المثقوب وكذلك اذا قال الشارع في كل أربعين شاة شاة فهل يصدق الشاة فيما اذا نصفت أربعين شاة نصفاً طرف الرأس ونصفاً طرف الذيل مع أربعين من السخولة بعكس ذلك لأجل تحسين السلالات كما وقع ذلك حديثاً فهل هي شياه أو سخولة أو حيوان جديد فلا زكاة وأظهر من ذلك لو فرض هذا الترتيب مع أربعين غزالاً فرضاً .

الثاني : في المفاهيم في باب الأحكام مثلاً لو قال لارضاع بعد فطام فهل لارضاع يفيد الحكم الوضعي أو التكليفي أو كليهما وكذلك في مثل (احل الله البيع) فهل هو حلال وضعي أو حلال تكليفي أو حلال من كلتا الجهتين إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة ولا شك أن العرف هوالمرجع فيهما بدليل سيرة العقلاء وطريقتهم والشارع لم يحدث طريقة جديدة بل هو سيرة المتشرعة أيضاً فتفيد رأي الشارع بالاستصحاب ولا يحتاج إلى الاستصحاب القهقري حتى يقال بأنه ليس بحجة بل هو من قبيل استصحاب مفاهيم الالفاظ كالأمر والنهي على ما ذكره الأصوليون ـ من زمان الشارع إلى زماننا بأصالة عدم النقل

بالاضافة إلى (ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) و (نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم) إلى غير ذلك .

الثالث : ما يعتاده العرف سواء العرف العام أو العرف الخاص مثل تعارف أهداء فراش العروس ليلة الزفاف إلى أهل البنت لوجود إثار الدم فيه دليلاً على بكارتها أو كجعل مجلسين احدهما للعقد والحلويات والآخر للعرس والأطعام في باب الزواج أو كتقديم آباء البنت ملابس أول مولود لبنتهم إلى غير ذلك كأمثلة العرف العام ومثل ما يعتاده التجار في أمورهم التجارية كعدم التجاوز عن اقوالهم اطلاقاً وان لم يبرموا عقداً ومثل أنه لا يحق لتاجر أن يربح على حساب خسارة التجار الآخرين أو ما أشبه ذلك ومثل ما يعتاده أهل المنبر من أنه لا يحق لأحدهم أن يأخذ مكان المنبري الآخر اذا لم يبطل المنبري الآخر منبره لوجه من الوجوه وغير ذلك من أمثلة العرف الخاص وهذا العرف لا ملزم له شرعاً وأن كان من الآداب التي ينبغي رعايتها بل لا يبعد أن يكون مشمولاً لقوله عليه السلام (رحم الله من جب الغيبة عن نفسه) وقوله عليه السلام (أحب لغيرك ما تحب لنفسك) وقوله عليه السلام: بني اذا كنت في بلدة فعاشر بآداب أربابها .

إلى غير ذلك أما غير الملتزمين بالشرع فيجعلون هذا القسم الثالث من العرف اذا كان إلزامياً منهم مصدراً للقانون ويستدلون لذلك بأن القانون لحفظ الاجتماع وحفظه لا يمكن الا باحترام أمثال هذه الاعراف ويقولون أنه اذا لم يجد القاضي حكماً في فصل النزاع فعليه أن يراجع العرف في استفادة روح القانون منه فيحكم على طبق العرف ولذا يجعلون اركان العرف اثنين :

الأول : الـركن المادي وهـو وجود العـرف فان أريـد الحكم عـلى العامة لزم وجود العرف العام وان أريد الحكم على الخاصة كالتجار مثلاً لزم وجود العرف الخاص فاذا تنازع تاجران حكم عليهـما بعرف التجـار واذا تنازع جاران حكم عليهما بالعـرف العام وهكـذا في سائـر الاعراف الخاصة .

الثاني : الركن المعنوي وهو أن يكون العرف الذي يعتاد ذلك يراه ملزمـاً اذ قـد يعتـاد العـرف شيئـاً بـدون رؤيتـه ملزمـاً بـل يـرونـه من المستحسنات وقد يـرون شيئاً لازمـاً حتى ان من لم يلتزم بـه يرونـه تارك واجب وانه خارج عن موازين الانسانية وبعد تمامية هذين الأمرين يكون مصدراً من مصادر القانون لدى غير الملتزمين بالشريعة ويكون مرجعاً من مراجع القضاة فيما لم يكن قانون وقد سبق الالماع إلى أن العـرف والعادة بينهما عموم من وجه فما نقل من جماعـة سابقـين جديـداً واستحسنـه هذا العرف المنقـول اليـه ليس بعـادة وان صـار عـرفـاً ومـا كـان عـادة سيئـة كشرب الدخان عادة وليس بعرف اصطلاحاً ويجتمعان في الأمثلة المتقدمة ثم ما ذكرناه من الأمرين الأولـين للعرف ان كـان واضحاً فهـو وان كان دائـراً بين المتبـاينين فـالجمع في مـورد الاحتيـاط والتخيـير في غـير مـورد الاحتيـاط ان لم يكن هنا أهم والا قـدم الأهم منهما وان كـان دائـراً بـين الأقل والأكثر فالمرجع البراءة عن الأكثر ولزوم الأقل كما قرر في الاصـول ثم اذا سقط العـرف عن العموم في العـرف العـام أو عن الخصـوص في العـرف الخاص أو سقـطت رؤية العـرف كونـه ملزمـاً سقط مصـدريتـه للقانون أو مرجعيته في القضاء اذا لم يكن قانون والسقوط يمكن أن يكون لعدة عوامل مثلاً في أيام لم تكن أنابيب الماء كان العـرف على عـدم حفر

احتملنا في الفقه ذلك في اللاطي العادي اذا تمكن الحاكم الشرعي أو نائبه منه ومجرد قتل اللاطي لا يكون بدلاً عن هتك عرض الولد كما أن مجرد قتل أو ضرب الزاني لا يكفي عن مهر المزني بها اكراهاً أو نحو الاكراه كالالجاء وفي حالة النوم والإغماء وما أشبه لكني لم أجد أحداً ذكره بل ظاهرهم العدم حيث ذكروا الأحكام بدون الإلماع إلى ذلك بل لم يلمع إلى مثل هذا الحكم نعم روايات لمقابلة وايات ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ ﴿**وجزاء سيئة سيئة**﴾ ﴿**والحرمات قصاص**﴾ وما أشبه تشمل ذلك بعد رؤية العرف ان الغرامة مقابلة بالمثل والهيئة التي هي الدولة واحدة بنظرهم فان دولة المانيا مثلاً دولة واحدة أرضاً وشعباً وثروة واعتباراً ولا يهم بعد ذلك تبدل الجمهوريين إلى الملكيين أو بالعكس أو تبدل الهتلريين إلى غيرهم بعد الحرب وهذا كما يرى الناس وحدة المرجعية فاذا مات المرجع وكان مديوناً من جهة الإعطاء للطلاب وما إلى ذلك من المصارف الاسلامية قام المرجع الثاني بعده بتسديد ديونه وعلى هذا فاذا اخرجت حكومة البعث جملة من المسلمين من العراق وصادرت أموالهم المنقولة وغير المنقولة وهتكت أعراضهم وقتلت جملة منهم حق لهم مطالبة ممن يأتي بعد البعث بالأضرار ولا يقال أن المال مال الأمة فكيف تعطى الحكومة الجديدة أموال الأمة غرامة لأضرار الحكومة السابقة نعم بالنسبة إلى الأموال الباقية أعيانها من الواضح لزوم ردها إلى أصحابها الشرعيين أو ورثتهم حسب موازين الأرث داراً أو عقاراً أو فرشاً أوما أشبه ذلك أو يقال بانطباق قانون مجهول المالك على المقام حيث أن أموال الدولة مجهولة المالك فيما يفرض أن الدولة الحديثة غير شرعية فيأخذ المتضررون

﴿أوفوا بالعقود﴾ أو (الوقوف على حسب ما وقفها اهلها) إلى غير ذلك وحيث لم يكن العرف عند نا حجة إلا في الموارد المذكورة على التفصيل المتقدم فاذا جرى عرف الدول على شيء فاللازم علينا اتباع الدليل وافق العرف أو خالفه مثلاً العرف يرون مديونية الدولة المعتدية بالنسبة إلى الأعراض والأموال والدماء التي أريقت بسبب هذه المعتدية من جانب المعتدى عليها وان تبدلت الدولة المعتدية اطلاقاً ولم يبق منهم احد كما قررت الدول غرامة المانيا لقتل اليهود مع أن حكومة بعد الحرب لم تكن ترتبط بحكومة هتلر المعتدية اطلاقاً وكما تقرر الدول نفس ذلك بالنسبة إلى دولتين حاربت احداهما الأخرى اعتداءاً ثم سقطت الدولة المعتدية بل ولو بقيت مع أن الدولة المعتدية لا حق لها في أموال الأمة وهي هي فكيف بما اذا تبدلت إلى دولة أخرى أما عندنا فقد ينطبق على الدولة المعتدية قانون الإلزام لأن الدولة المعتدية ملتزمة بدفع الغرامة فلنا أن نأخذها منها أو قانون المقابلة بالمثل حيث اتفقنا نحن وتلك الدولة في الأمم المتحدة بهذه المقابلة وكان ذلك جائزاً لنا من باب قانون الأهم والمهم أو ما أشبه مما تقدم الإلماع إليه من تصديق قانون الأمم المتحدة للدولة الاسلامية الصحيحة أو قانون رعاية حاكم الشرع لمصالح المسلمين والذميين الذين هم تحت نفوذه حيث أن معنى جعله حاكماً ذلك فاذا تحقق الموضوع تحقق الحكم أو قانون لا يطل دم امرىء مسلم فاذا لم يطل دمه لم يطل عرضه وما له بالملاك فاذا زنت الدولة المعتدية بنساء المسلمين أخذ الحاكم مهور تلك النساء من المعتدين وهل تأخذ بدل هتك اعراض الأولاد باللواط بهم محتمل من باب المقابلة بالمثل اذا رأى العرف ان الغرامة مقابلة بالمثل فلماذا يذهب عرضهم هدراً بل قد

احتملنا في الفقه ذلك في اللاطي العادي اذا تمكن الحاكم الشرعي أو نائبه منه ومجرد قتل اللاطي لا يكون بدلاً عن هتك عرض الولد كما أن مجرد قتل أو ضرب الزاني لا يكفي عن مهر المزني بها اكراهاً أو نحو الاكراه كالالجاء وفي حالة النوم والإنماء وما أشبه لكني لم أجد أحداً ذكره بل ظاهرهم العدم حيث ذكروا الأحكام بدون الإلماع إلى ذلك بل لم يلمع إلى مثل هذا الحكم نعم روايات لمقابلة وايات **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ ﴿وجزاء سيئة سيئة﴾ ﴿والحرمات قصاص﴾** وما أشبه تشمل ذلك بعد رؤية العرف ان الغرامة مقابلة بالمثل والهيئة التي هي الدولة واحدة بنظرهم فان دولة المانيا مثلاً دولة واحدة أرضاً وشعباً وثروة واعتباراً ولا يهم بعد ذلك تبدل الجمهوريين إلى الملكيين أو بالعكس أو تبدل الهتلريين إلى غيرهم بعد الحرب وهذا كما يرى الناس وحدة المرجعية فاذا مات المرجع وكان مديوناً من جهة الإعطاء للطلاب وما إلى ذلك من المصارف الاسلامية قام المرجع الثاني بعده بتسديد ديونه وعلى هذا فاذا اخرجت حكومة البعث جملة من المسلمين من العراق وصادرت أموالهم المنقولة وغير المنقولة وهتكت أعراضهم وقتلت جملة منهم حق لهم مطالبة ممن يأتي بعد البعث بالأضرار ولا يقال أن المال مال الأمة فكيف تعطى الحكومة الجديدة أموال الأمة غرامة لأضرار الحكومة السابقة نعم بالنسبة إلى الأموال الباقية أعيانها من الواضح لزوم ردها إلى أصحابها الشرعيين أو ورثتهم حسب موازين الأرث داراً أو عقاراً أو فرشاً أوما أشبه ذلك أو يقال بانطباق قانون مجهول المالك على المقام حيث أن أموال الدولة مجهولة المالك فيما يفرض أن الدولة الحديثة غير شرعية فيأخذ المتضررون

الأموال من الدولة باجازة الحاكم الشرعي لكن يبقى الكلام حول انه اذا أخذت مثلاً اليهود من دولة المانيا الأضرار واعطوها لأصحابها الشرعيين أي ورثة أولئك اليهود المقتولين أو لأنفسهم فيما اذا سلبت أموالهم أو هتكت أعراضهم أو ما أشبه ذلك بسبب النازيين فبها ونعمت وإلا فليس غيرهم أصحاب استحقاق الأمن باب فمن اعتدى أو ما أشبه اذا فرض عرفية المقابلة ومثالنا باليهود والنازيين من باب الإلماع ولا فيهود اسرائيل معتدون مثل النازيين اذا لم يكونوا أكثر اعتداءاً فالمثال وان قرب من جهة بعد من جهة وربما يقال بان الأمر من باب قانون الملاك المستفاد من اعطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم دية أولئك الذين قتلهم خالد بن الوليد فان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اعطى من بيت المال لأناس جنى عليهم خالد فلم يخرج من كيس خالد الغرامة وانما من كيس المسلمين لكن الملاك محل نظر إذ خالد كان من قواد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومن المعلوم أن ما يفعله مجموعة من الجيش يكون على الجميع ففرق بين الحكومتين وبين حكومة واحدة جنى بعض افرادها حيث المكلف الحكومة بما يعمله افرادها ويمكن أن يقال أنه من باب قانون حكم (كلما حكم به العقل حكم به الشرع) من جهة أنه داخل في سلسلة العلل من الحسن والقبح فاذا حكم العقل بذلك ولم يكن من الشرع ما ينافيه حكم به الشرع هذا كإنه بالنسبة إلى الشيعة أما عند السنة فيمكن أن يكون الأمر داخلاً تحت قانون المصالح المرسلة أو بعض الأقيسة والاستحسانات وان لم اجد طرح هذه المسألة في كتبهم وعلى أي حال والمراد الالماع إلى أنه لا يمكن اسناد الأمرالي العرف لأنه كما عرفت ليس بحجة إلا في الموارد الثلاثة الموضوع والحكم والارتكاز بل الثالث

راجع إلى الأولين أيضاً لأنه ارتكاز في الموضوع أو ارتكاز في الحكم .

ثم العرف الذين ذكرنا أنهم هم المرجع في حدود الموضوعات والأحكام والارتكازات اذا اختلفوا كان معنى ذلك عدم وجود العرف فالمرجع الاصول العملية نعم اذا كان هناك عرف في زمان الرسول والإمام صلوات الله عليهما وعرف آخر في زماننا فالمعيار عرفهم لا عرفنا لأن هم المخاطبون ففهمهم هوالحجة ولو شككنا في تبدل العرف فأصالة عدم التغيير يعطى بقاء نفس ذلك العرف هذا من حدود الموضوع والحكم ولو لم يكن عرف عام في شيء بل كان عرف المتشرعة مما يعبر عنه بالمركوز في أذهانهم أخذ به أيضاً من باب أصالة عدم النقل حيث أن الأرتكاز لو تبدل سجل التاريخ وقت تبدله فعدم تفصيل التاريخ يعطى بقاء نفس الارتكاز كما ذكروا ذلك في معنى الأمر والنهي وغيرهما ويمكن أن يمثل بالارتكاز في غير الموضوع ـ كما تقدم ـ بارتكاز اذهان المتشرعة بعدم جواز فتح المسلم مبغىً أو ملاطاً بين الكفار الذين يجوزون هم الزنا واللواط فقاعدة الالزام لا تشمل مثل ذلك لأنه المركوز في أذهان المتشرعة وان لم يسبق له ذكر في كتب الفقه في عداد المحرمات فانه بمجرد ان يسمع المسلم بذلك يراه منكراً بل أشد المنكرات والله العالم .

ثم المراد بالعرف العام في الاصطلاح العالمي أن العرف يضع قوانين خاصة ويبلورها في اعطاء الصلاحية للحكام ليجسدوها في القوانين الخارجية أما سبب وضع العرف للقوانين الخاصة فللوصول إلى الحاجات الجسدية والروحية اذا الانسان بحاجة إلى الأمن ولقمة العيش

والمسكن والزوج وما أشبه فاذا لم يكن بين الاجتماع أمور متفق عليها المعظم لا يمكن حصول الفرد على هذه الأمور ومنها يرجح العرف البدائل بعضها على بعض يقرّر أحد تلك البدائل في كل موزد كمورد الأمن ومورد الولادة ومورد الزواج ومورد الطلاق ومورد التجمع ومورد الموت ومورد الأفراح والأتراح ومورد الكوارث ومورد الجنايات إلى غيرها من الموارد مثلاً اذا رأى العرف النساء أكثر من الرجال يضع عادةً بتعدد الأزواج واذا ساء سلوك الرجال مع الزوجات المتعددات يضع العرف عادة لتقبيح تعدد الزوجات فراراً من ابتلائهن بسوء أخلاقهن وهذا لا ينافي الشرعية في التعدد اذ ذلك ليس من الواجبات وكذلك اذا رأى العرف حكومة الملك أفضل في ادارة شؤونها اختاروا ملكاً واذا رأوا سوء معاملة الملك اختاروا تبديل الرئيس في صورةالديمقراطية فلا ملوكية إلى غيرها من الأمور التي يستحسنها أو يستقبحها العرف حسب حاجاته من غير فرق بين كيفية المسكن والملبس والمركب والزراعة والصناعة والتجارة وغيرها لأن الكيفية أيضاً بنظر العرف هذا بالنسبة إلى الأمور المادية أما غير المادية فالانسان بطبيعته يحب ملء فراغاته النفسية بجعل الآداب والرسوم وهذا ليس من باب التحسين والتقبيح وان كانا يصادفانه أحيانا وليس من باب الاحتياج وان كان يصادفه كذلك بل من باب أنه مقصد الانسان أيضاً أن يملأ فراغاته بجعل الآداب والرسوم والفرق بينهما أن الأدب فيه معنى الاحترام بينما الرسم خال عن هذا المعنى وانما يتضمن معنى الاستمرار في شيء مثلاً احترام الآباء ادب أما الخروج في اليوم الفلاني إلى الصحراء لزرع الشجر فهو رسم هذا بالنسبة إلى وضع القوانين وأما بالنسبة إلى تبلور العرف فقد ذكر علماء

الطبيعة في القديم أن العناصر الأربعة لها هيأوا واحدة ولذا تتبدل بعضها إلى بعض كالهواء ماءاً والماء هواءاً وهكذا وعلماء السياسة والاجتماع ذكروا مثل هذا الشيء في القدرة وقالوا أن القدرة كذلك تتبدل صورها وان كان جوهرها شيئاً واحداً فالمال والسلاح والعلم والسلطة ونحوها كالجمال وغيره صور متعددة بجوهر واحد يسمى بالقدرة فالمال يمكن أن يتبدل سلاحاً أو علماً أو سلطة كما أن كلاً من الثلاثة أيضاً ممكن التبديل إلى غيرها والعرف له هذا المثال أيضاً حيث بعد اعطائهم الصلاحية إلى أية رئاسة كوكلاء المجلس أو نحوهم يبدلون أولئك العرف إلى قوانين مثل قانون انصاف المظلوم والتساوي أمام القانون وغير ذلك فان هذه القوانين هي العرف المتبلور في صورة القانون ثم ان العرف مرجع في الأمور الدينية وفي القوانين الموضوعة من قبل غير المتدينين فقد يكون مرجعاً صريحاً وقد يكون مرجعاً ضمنياً ونذكر أمثلة لذلك كنماذج والا فالأمثلة كثيرة جداً كما يجدها من راجع فقه الاسلام وقوانين البلاد العلمانية .

١ ـ فالانسان لا يجوز أن يضر جاره إلا في حدود العرف مثل أن الجار الذي له اطعام أو مجلس وعظ أو عرس أو عزاء لا بد وأن يزعج جيرانه بالأصوات والمجيء والرواح وما أشبه ذلك وكذلك يزعج جيرانه بالنسبة إلى أصوات الديكة والنعاج والأوز وما أشبه بما يتعارف وكذلك الإزعاج بسبب الدخان من مداخن الحمامات البيتية وروائح الثوم ونحو ذلك .

٢ ـ واذا بيع بيت أو حمام أو بستان أو دكان أو ما أشبه دخل في البيع ما كان العرف يرون أنه من لوازمه وتوابعه .

٣ ـ ولو نذر اطعام الطعام أو ما أشبه ذلك من الأكساء والإسكان فاللازم مراجعة العرف في صدق المذكورات وهكذا حال الوقف والشرط وغيرهما .

٤ ـ واذا أوصى بتجهيزه بعد الموت وما يتبع ذلك فاللازم مراجعة الوصي للعرف في شؤون الميت من الغسل والكفن والدفن والإطعام وجعل الفاتحة وغيرها .

٥ ـ وفي القرآن الحكيم فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فالأول ذكر العرف فيه صريحاً والثاني ضمناً حيث ان الاحسان عرفي أيضاً وقد ذكرنا في بعض الكتب المعنية بهذا الشأن ان الاحسان واجب في الجملة أيضاً قال سبحانه ﴿**ان الله يأمر بالعدل والاحسان**﴾ وهو واجب بقرينة الأمر والسياق من الأحكام الاقتضائية كالواجب والحرام فالعدل وإيتاء ذي القربى واجبان والنهي يفيد التحريم كما أن الفحشاء والمنكر والبغي محرمات وقال سبحانه ﴿**وأمر بالعرف**﴾ ومن آية أخرى ﴿**احسن كما احسن الله اليك**﴾ وقال سبحانه ﴿**ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾ وجلب رضاه سبحانه وتعالى ومعيته بهذا المعنى بقرينة سياق (اتقوا) واجب .

كما أن في الإلماع إلى العرف الضمني قال سبحانه ﴿**يحكم به ذوا عدل منكم**﴾ فالعرف هو الذي يعيّن المماثلة .

٦ ـ وقد أكثر الفقهاء من قولهم القيمة العرفية والسرعة العرفية في الأمور الفورية والقيمة العرفية في العوضين والأجرة العرفية وعمل المثل العرفي ومن المثل العرفي وما أشبه ذلك كما قالوا المعاشرة بالحسنى العرفية

في الامساك بالمعروف فاللازم أن يكون للزوج معاشرة عرفية إلى غير ذلك مما هو كثير والمراد المعاشرة في الأخلاق الزوجية حسب العرف من السلام والصباح والبشر والإئتلاف والخدمة وما أشبه لا الأخلاق العلمية الذي عرفها بعضهم بأنه علم فلسفي يتناول مسألة السلوكية الواجبة للانسان عن طريق تحديد مفاهيم الخير والشروط والالتزام والواجب والصدق والحقيقة لاستنباط القيام والمفاهيم الخيرة بحد ذاتها عند بعض المفكرين أو بما يعود إلى استنباط قوانين السلوكية البشرية التي تعزز الإتجاه نحو الخير وتغنى الحياة الانسانية عند البعض الآخر قال ويتصل هذا العلم بمباحث أخرى مثل مبحث القيام وبحث المعرفة وهناك اختلافات في النظرة بعلم الاخلاق ككل علاوة على التيارات المختلفة والمتناقضة في المسار الفكري فقد انصب تفكير الفلاسفة القدماء على اعتبار المعرفة والاخلاق المفتاح للمجتمع الفاضل بينما فسر اللاهوتيون الاخلاق على أساس مثالي وسماوي ما ورائي أما إعلام التفكير العقلاني فقد طرحوا المشكلات على أساس جديد ساعد الاشتراكيين الخياليين على استهداف العدالة والسعادة وذهب الماديون إلى التفتيش عن أسباب دنيوية وأرضية محضة للاخلاق في حين رأى منظرو الاشتراكية الاخلاقية ضرورة الربط بين المادية الجدلية وبين الفلسفة الاخلاقية التي نادت بالتضامن واعتبرت الانسان غاية لا مجرد واسطة ومهما يكن من خلاف بين مختلف النزاعات العقلانية والنفعية والاشتراكية فقد ركزت جميعاً على علاقة الاخلاق بالنظام الاقتصادي والاجتماعي وعلى أهمية دراسة مفاهيم الفلسفة والأخلاق في الدفاع عن الحقائق بما يؤمن ارتقاء أحوال المجتمع وتحقيق سعادة البشر عموماً انتهى ثم حيث ان السياسة

والاجتماع والاقتصاد متطور في كثير من الأحيان فالعرف يتطور حسب ذلك أيضاً فمثلاً في زمان الملوكية المطلقة لا إنتخابات وتبعاً لذلك لا توجد المؤسسات الدستورية حتى يوجد عرف تابع لها أما ذا تحولت الدولة إلى الديمقراطية وجدت تلك المؤسسات وتبعاً لها يوجد اعراف جديدة كعلاقات التجمع الثقافي بدل التجمع العشائري حيث أن الحزب الذي هو من مباني المؤسسات الدستورية يتكون من التجمعات الثقافية وبذلك يزول عرف العشائر ويوجد عرف الأحزاب وبالنسبة إلى تطور الاجتماع المواصلات الحديثة التي تتخذ مكان المواصلات القديمة توجد اعرافاً جديدة حسب شأنها بينما تختفي اعراف الاسفار القديمة كعرف مراعاة الرتبة في السيارات فالسيارة المتقدمة في الوصول إلى المدينة يلزم أن تتقدم في حمل المسافرين كما أن النظام يلزم مراعاته عند الركوب في المواقف المزدحمة إلى غير ذلك وهكذا الشأن بالنسبة إلى الاقتصاد فالعرف متطور حسب تطوره مثلاً تطور الحياة أكثر لكثرة أسباب التجمل وما إلى ذلك يوجب تزاحم الكسبة على الدكاكين في المحلات المزدحمة بالمشترين وهذا التزاحم يوجب ارتفاع ايجار الدكاكين بقانون العرض والطلب وحيث لا يملك كل مستأجر قدر الايجار المرتفع يبدل ذلك إلى شبه رهان يحفظ رأس المال للمستأجر مع انتفاع الموجر بفوائده المضاربية عند المتشرعة أو فوائده الربوية عند غيرهم ومن ذلك ينشأ عرف (الخلو) فيعطي الموجر مثلاً ألف دينار خلواً ولكل شهر عشرة دنانير ايجاراً فألفه محفوظ بينما استفاد الموجر من أرباح الألف ولا يخفي أن مشروعية الخلو تتوقف على كون آخذها هو المالك ونحوه كمتولي الوقف أو ان المستأجر شرط على الموجر حقه في ذلك والا فالناس

مسلطون على أموالهم يقف دون ارادة المستأجر الخلو بدونها لا يخرج من الدكان وحال غير الدكان حال الدكان في هذه المسألة منشئاً وشرعاً لا يقال فما هي الحكمة في اعطاء المستأجر الخلو مع انه يتمكن أن يتاجر بها ويدفع الإيجار أكثر لأنه يقال لا وقت للمستأجر وكثيراً ما لا خبرة له في الاتجار بالخلو وبأعطائها إلى الموجر يتخلص هو عن هذه المشكلة وعلى أي حال فهذه الاعراف الجديدة توجب قوانين جديدة أما من جهة التطبيق كما عند المتشرعة أو من جهة الكبرى أيضاً كما عند غيرهم وهكذا تتولد الأعراف الجديدة من العمارات الجديدة ذات الطوابق ومن الزراعة الجديدة التركتورية وغيرهما ثم أن بعض الحقوقيين مثل للاعراف الجديدة التي نشأت من تطور الاجتماع عرف احتياج الزوجين قبل العقد إلى الوصفة الطبية بعدم الابتلاء بالأمراض المسرية فان هذا العرف نشأ من كثرة هذه الأمراض بسبب تطور الآلة والسرعة وتجمل الحياة وتعقدها وسبب هذا العرف وضع قانون لذلك في كثير من البلاد لكن لا يخفي أن هذا القانون في بلاد الاسلام التي تعمل بموازين الاسلام لا وجه له اطلاقاً بل حتى في البلاد التي لا تعمل بموازين الاسلام أيضاً لا وجه لهذا القانون والاشكال المذكور غير وارد أما حلاً فلأن الأمراض المسرية قليلة جداً مما يجعل الضرر غير عقلائي مثل عدم عقلائية الخوف من السفر بالسيارة والطائرة لأجل احتمال التصادم والسقوط إلى غير ذلك من الأمثلة وأما نقضاً فلأنه لو صح الاحتياج إلى ملاحظة الطبيب عند الأزدواج لاحتمال السراية لاحتاج الأمر إلى ملاحظة الطبيب لكل داخل في المقاهي والمطاعم والفنادق والشراكة بين اثنين والضيافة ومحلات السباحة بل كل عائلة ولو كل شهر مرة

يفحصهم الطبيب واحداً واحداً مثلاً اذ المقاهي والمطاعم والفنادق حيث الاشتراك في ظروف الأكل والشرب ومحلات النوم ممكن السراية وكذلك يأتي هذا الكلام في الشريكين حيث يريدان تجديد الشركة بينهما لاحتمال سراية المرض من هذا الشريك إلى شريكه اذا كان احدهما مريضاً ويأتي ذلك بين الضيف والمضيف وركاب السيارات وما أشبه ومن أشبه فعلى القانون أن يعلن أن كل ضيافة وشراكة بحاجة قبلاً إلى فحص الطبيب لكل من المضيف والضيف والشريك والشريك سواء في الضيافات العمومية أو الخصوصية وكذلك الحال في الذين يريدون السباحة في الأحواض المشتركة أو يريدون ركوب السيارات ونحوها وهكذا من المحتمل في العائلة أن ابتلى أحدهم مثلاً بالسل أو الجذام أو الملاريا وما أشبه من الأمراض المعدية فاللازم فحص الطبيب لهم فيما لا يقل من كل شهر مرة مثلاً وهكذا حال من يدخل بلداً أو يخرج من بلد اذ من المحتمل أن يكون مريضاً يدخل المرض إلى البلد المسافر إليه وهكذا في كل محل تجمع كالمدارس والنوادي والمساجد والكنائس وما أشبه ذلك وبالأولى احتاج الفحص أصحاب الميت ومرتادي المستشفيات والمصحات حيث من المحتمل أن يكون الميت مبتلى بالأمراض المعدية فلمس اهله له أوجب السراية وهكذا زوار المرضى في المستشفيات وما أشبه ذلك وعلى أي حال فليس من العرف الذي نحن بصدده ما ذكر من فحص الزوجين ولذا فالقانون الذي يوضع تبعاً لهذا العرف أو يوضع لدرء الخطر وان لم يكن عرف منظور فيه وهنا فروع لا بأس بالالماع اليها وان كان موضعها الفقه لا المدخل إلى الحقوق الذي نحن بصدده في هذا الكتاب لكن المناسبة الحقوقية وهل أن مثل ذلك حق أم لا أوجب ذكرها

مع المناسبة لما طرح من العرف :

الأول : هل أن من سبّب امراض الناس بسبب العدوى بالأمراض المسرية يضمن المال بقدر الحق العرفي مطلقاً أي ولو كان عن جهل أو لا يضمن مطلقاً أو يفصل بين العامد فيضمن بين غيره فلا يضمن احتمالات .

الأول : انه ضامن فيجب تدارك ضرره .

والثاني : عدم ذلك اطلاقاً لعدم ذكره في كتب الفقه ولو كان واجباً لبان .

والثالث : انه مع العمد يضمن لأنه سبب ذلك لامع غيره لكن الظاهر الأول صناعة فان عدم الذكر لا يدل على العدم بعد اطلاق ادلة السبب كما أن الضمان لا يحتاج إلى العمد ولذا من كسر أناء الغير في النوم أو سبب سقوطه بمد رجله اليه مما أوجب كسر عظامه مثلاً أو موته كان ضامناً وقد ورد أن الظئر لو انقلبت على الطفل في النوم ومات الطفل كانت الظئر ضامنة إلى غير ذلك مما ذكر في كتاب الديات والغصب وغيرهما واذا قيل بالضمان فهل المال بقدر علاج نفسه أو يضاف اليه تعطله عن العمل وقد كان يربح بواسطة عمله في الشخص العامل مقتضى الصناعة الثاني لأنه ضرره بعدم العمل أيضاً كما ذكرنا مثل ذلك في كتاب الغصب لمن حبس حراً أو وقف دون عمله ويأتي مثل هذا الكلام فيمن كسر رجل غيره مثلاً فهل عليه الدية فقط أو بإضافة التفاوت بين المال الذي يتطلبه العلاج بالاضافة إلى الدية مثلاً الدية مائة والعلاج بمائة وخمسين أو باضافة تعطله عن العمل أيضاً بسبب كسر

رجله مقتضى الصناعة الثالث للجمع بين دليل الدية ودليل لا ضرر الشامل لكلا الأخيرين أي ضرر التفاوت وضرر قدر التعطل لكن الفتوى بذلك بحاجة إلى تأمّل أكثر وتتبع أوسع ولم أر من الفقهاء من تعرض لبعض ذلك .

الفرع الثاني : هل من سبب مرض جنينه أو جنينها في حال الحمل لشرب الخمر مثلاً أو غير ذلك من المضار أماً كانت أو أباً أو كليهما أو سبب فقد الجنين لقوة من قواه كالبصر أو السمع أو العقل يضمن أولاً احتمالان من عدم ذكرهم له فالأصل عدم الضمان ومن اطلاق الأدلة لكن قد عرفت أن عدم الذكر مع الاطلاق غير ضار نعم ربما يقال أنه نشأ بدون تلك القوة لا ان الأبوين أفقداها والأدلة تدل على الضمان في الثاني دون الأول لكن :

أولاً : كثيراً ما ينشأ الجنين مع تلك القوة لكنهما يسببان فقدها فحالهما حال من رفس بطن الأم فافقد الجنين عضواً أو قوة فلا يمكن اطلاق القول بعدم الضمان .

وثانياً : ان مثل ذلك ضرر أيضاً وان كان بسبب الحيلولة دون تكون تلك القوة ولذا العرف يقولون الأب أو الأم سبب هذا الفقد لكن في شمول اطلاقات الأدلة كروايات الديات ونحوها الأمثال هذا الضرر تأمل نعم ينبغي اخراج صورة عن الضمان لو قلنا بالضمان وهو فيمااذا كانت الأم مثلاً محتاجة إلى تصويرها بالأشعة لمرض والأشعة توجب ذلك كما يذكرها الأطباء وهكذا فيما اذا احتاجت الأم إلى شرب دواء أو حقن أبرة أو ما أشبه من العلاجات مما يسبب التشويه في الجنين ويتفرع على

هذا الفرع انه هل يجوز لمثل الأب المريض أو الأم المريضة تكوين ولد ثبت في الطب انه يفقد قوة من قواه كبصره أو سمعه إلى آخر عمره وخصوصاً اذا كان يفقد عقله أو يكون شللاً أو كقطعة لحم أو ما أشبه ذلك أو أن الأم تعلم بأنها حال الحمل بحاجة إلى دواء مضطرة اليه يسبب تشوه الجنين لا يبعد القول بعدم الجواز تكليفاً لأنه من الضرر أيضاً وعلى ما ذكرناه من احتمال الضمان فاذا ثبت أن تكلم الأبوين في حال الجماع أو مقاربتهما في وقت ورد في الروايات خوف جنون الولد أو ما أشبه ذلك سبّب النقص أو التشويه فهل يضمنان نقص الولد ربما يقال لا للسيرة القطعية بعد حمل تلك الروايات على الكراهة لكن فيه أن عدم الضمان في صورة عدم القطع المذكور وما في الروايات من باب المقتضى ولا يعلم هل أن ذلك السبب أو غيره أما اذا علم بالسببية فمقتضى الصناعة الضمان بعد عموم لا ضرر وعدم الفرق في ذلك بين العمد وغير العمد كما تقدم أما القبح والوصمة العرفية بل الشرعية والمحدودية الشرعية لا توجب الضمان كما اذا أكلت ما يوجب قبح الولد أو عدم جماله أو حملت من الزنا عالماً عامداً حيث يوصم الولد شرعاً وعرفاً بأنه ولد زنا أو ارضعت معه بنتاً سبب المحرمية مما لا يتمكن الولد من التزويج بتلك البنت فان كل ذلك لا يوجب الضمان على الأم وكذلك اذا حدث ما يشبه ذلك الشيء من الأب اذ أن هذه الأمور لا تعد اضراراً عرفية حتى يشملها دليل لا ضرر مع أن الضرر موضوع عرفي فاللازم الأخذ منه بقي شيء وهو أنه اذا تعارض القانون وروح القانون أو تعارض العرف والقانون أو تعارض العرف وروح القانون فما هو العلاج والجواب أما في الأول أي تعارض القانون وروح القانون مثل أن الدخول بالبنت دون

اكمال التاسعة ممنوع حيث هذا هو القانون لكن روح القانون يقول بجواز ذلك في غير بالغين زوجها أبوهما مثلاً وكلاهما شبق ولا تضر البنت بالدخول فهل يقدم القانون بالمنع أو روحه بالجواز اذ روح القانون أن المنع من جهة صدمة البنت وليست هنا صدمة اطلاقاً أو اذا كان القانون الوقوف عند احمرار الضوء وروح القانون يقول بأن ذلك من جهة خوف الاصطدام بحيث لا خوف اطلاقاً كما في إبان منع التجول .

الفرع الثالث : لو أعطى انسان اجرة لأحد كي يوصل الخبر إلى وكيله لبيع بضاعته حيث علم الموجر أن تكلفة البضاعة في حال التنزل فلم يفعل الأجر ما استؤجر له حتى نزلت البضاعة فهل هو ضامن للتفاوت لأنه سبب الضرر عرفاً له يبعد ذلك ردياً يقال بأن الأصل براءته لكن دليل لا ضرر مقدم عليه ومثله لو أعطاه النقد الأيل إلى السقوط فلم يصرفه حتى سقط أو اعطاه الثلج فلم يوصله حتى صار ماءاً أو الفاكهة حتى فسدت أو كان مأجوراً لسدّ الحنفية فلم يفعل حتى سبب كثرة الماء فساد البضاعة أو انهدام الدار أن لم يسدّ الكهرباء فصرف ما في قبالة الثمن أو سبب احراق الدار أو البضاعة أو لم يسدّ أمام النهر فافسد الزرع وما أشبه ذلك من الأمثلة الكثيرة وقد ذكرنا جملة منها في كتاب الغصب .

فاذا كان احدهما اظهر لدى العرف قدم الأظهر والا لا يبعد تقديم روح القانون لأنه علة والعلة تعمم وتخصص في كل من الموضوع والحكم فاذا قال لا تأكل الرمان لأنه حامض صار عموم في الموضوع بأن كل حامض يجتنب وخصوص بأن الرمان الحلو يؤكل كما صار عموم وخصوص في الحكم بالتعميم في ماء الرمان شرباً مع أنه ليس بأكل

والحكم كان عدم الأكل والتخصيص بأن الأكل مع ضميمة ترفع مضرة الحموضة لا بأس به من غير فرق بين مفهوم الموافقة أو المخالفة والعلة المنصوصة أو المستنبطة استنباطاً عرفياً ولهذا لم يستبعد في الفقه جواز وطي البنت دون البلوغ اذا لم يكن ضرر اطلاقاً بكون الزوج أيضاً مثلها أو كان الزوج صغير الموضع أو هي كبير الموضع أو سلك طريقها مثلاً ولو حراماً حتى لا ضرر اطلاقاً في الحال الحاضر وان كانت المسألة بعد محل تأمل وربما يتمسك في ذلك بالانصراف لكن بعض العلماء يقدمون نفس القانون على روحه فيما اذا لم يكن أظهر في البين وحجتهم انه لا يمكن الخروج عن القانون إلا بالقطع ولا قطع مع الاحتمال ومن هذا الباب تخالف الإشارة والوصف كما اذا أشار الأب إلى بنته فاطمة وقال زوجتك زينباً أو الاشارة والأمر كما اذا أشار إلى من في الباب بعدم الدخول وقال بلفظه ادخل أو بالعكس في الاشارة والنهي بأن قال لا تدخل واشار اليه بالدخول أو اختلف الوصف والأمر أو النهي كما اذا قال مشيراً إلى زيد ادخل أو لا تدخل يا عادل أو يا فاسق وزيد يعلم أنه ليس بعادل وليس بفاسق فانه اذا كان احدهما أظهر قدم وان تساويا في الظهور لزم التماس دليل آخر فان كان فهو وإلا فالمحكم الأصول حيث لا تتوفر الأدلة الاجتهادية هذا في باب تعارض القانون جسماً وروحاً وان كان التدافع بين القانونين جسماً أو روحاً بأن تضارب قانونان جسماً أو روحاً فان كان من التزاحم كالغريقين قدم الأهم أن كان في البين أهم والا كان التخيير وان كان التعارض بينهما بسبب عدم الملاك في احدهما ما يسمى بالتعارض كان المرجع المرجحات في باب التعارض وان فقدت المرجحات كان التخيير .

ثم ان كان التعارض بين العرف والقانون والفرق بينه وبين التعارض بين القانون وروح القانون ان القانون قد لا يكون مستقى من العرف فالانسان لا يعلم هل ان المقنن اراد الروح أو الجسد وقد يكون مستقى من العرف ثم تغير العرف مثلاً فلا يعلم هل يعمل بالقانون أو بالعرف الجديد فالتعارض بين العرف والقانون فلعلماء الحقوق فيه أقوال ثلاثة تقديم هذا أو ذاك أو التخيير وهذا عند المتشرعة انما يصح في التطبيقات وعند غيرهم حتى في التشريع كما سبق الألماع إلى مثل ذلك واذا كان في البلد عرفان كل يفهم الموضوع أو حدود الحكم على كيفية وصار بينهما تنازع فالمرجع القاضي الذي يحكم بينهما باجتهاده سواء وافق أحدهما أو خالف كليهما وذلك لأن القاضي هو الفاصل حتى في مجتهدين تنازعاً وكان للقاضي رأى ثالث كما ذكرناه في كتاب القضاء أما اذا كان التنازع في قدر المركوز في اذهانهما في الأمور الخارجية مثل ما اذا كان عرف يرى ان مثل المروحة السقفية المنصوبة والشموع المعلقة كلها داخلة في مركوز اذهان البائعين بينما العرف الآخر يرى عدم دخولها فان كان المتنازعان من عرف واحد ثبت عليهما حكم عرفهما وان كانا من عرفين فالمرجع الأصل نعم اذا كان عرف المشتري الدخول وعرف البائع العدم فالعقد مفقود الشرط اذ المشترى اشترى بشرط الدخول والبائع باع مطلقاً فللمشترى الخيار أو ان العقد مفقود الجزء لأن البائع باع جزءاً لا جزءاً آخر والمشتري اشترى كلا الجزئين فهو من خيار تبعض الصفقة وان كان على نحو القيد بطل العقد لأن المقيد عدم عند عدم قيده فالأقسام ثلاثة وان كان المتبايعان من لا يدخل في أحد العرفين فالمرجع المركوز في اذهانهما فاذا اختلفا في المركوز كان كما اذا كان من

عرفين وان قال لا مركوز فالمرجع الأصل ومنه يعلم حال ما إذا كان هناك عرفان عرف خاص وعرف عام فان كان المتنازعان من احدهما فهو وان كانا من عرفين احدهما خاص والآخر عام فالأمر كالاختلاف في الاعراف ومن هنا قالوا بأن راويين اذا كانا من عرفين وسألا الإمام عليه السلام حمل جواب الإمام بالنسبة إلى كل على عرفه مثلاً سأل كوفي عن أرطال الكر فقال الإمام كذا وسأل مدني عن أرطال الكر فقال الإمام كذا حمل الرطل في كل جواب على عرف السائل وان امكن جمعهما فهو كألف ومائة رطل بالعراقي وستمائة رطل بالمدني والا حمل الأزيد على الأفضل على قاعدة الجمع بين الأقل والأكثر ولو كان هناك عرفان طولاً أو عرضاً ولم نعلم هل أن المقنن الذي قال بالرطل من هذا العرف أو ذاك في العرضي أو كان في هذا الزمان أو ذاك في الطولي فان كان بين العرفين تباين كان التخيير مع عدم امكان الجمع أو الاحتياط مع امكانه في غير الماليات وفي الماليات المحكم قاعدة العدل مثلاً قال عليك بدنة والبدنة في عرف البعير وفي عرف البقرة ولم نعلم هل أن الآمر من هذا العرف أو ذاك العرف أو في هذا الزمان أو في ذلك الزمان فان الواجب على المأمور نصف هذا ونصف هذه لأنه من الأمور المالية وان كان بين العرفين عموم مطلق فالزائد على الخاص يأتي فيه البراءة وان كان بينهما عموم من وجه فحال مورد التوارد حال التباين .

(مسألة) من الواضح أن المقننين سواء كان مقنناً تشريعياً كما في المقننين العلمانيين أو تأطيرياً كما في الإسلاميين لم يضعوا كل القوانين التي تحتاج اليها الأمة فان الأحداث المتجددة بالنسبة إلى الاسلاميين بحاجة إلى استنباطات جديدة لتطبيقات الكليات الاسلامية على الصغريات الجزئية ولذا احتاج الأمر إلى تكميل القوانين يوماً بعد يوم بالنسبة إلى العلمانيين وإلى تطبيقات جديدة بالنسبة إلى الاسلاميين والفقهاء هم المطبقون والمستنبطون كما ان القضاة الذين هم مجتهدون كذلك وهكذا يقال في العلمانيين بالنسبة إلى قضاتهم وشراح قوانينهم ولا شك بالنسبة إلى الاسلاميين في حجية نظر الفقهاء الذين يجمعون شرائط التقليد كقاطعية انظار القضاة بالنسبة إلى المترافعين ومن اليهم كما أن القاضي العلماني كذلك عندهم أما مفسرو القانون عندهم والمستنبطون غير جامعي الشرائط عندنا فليس لآرائهم وزن في القطع وانما بامكان المراجعة والاطلاع كوزن آراء مراجع التقليد والقضاة الأموات بالنسبة الينا حيث انها مساعدة للمقننين والمؤطرين والقضاة فالمراجعين يراجعون إلى آرائهم لأجل الاستفادة العلمية وربما يصطلح على فعل القضاة في هذا الباب بالطريقة القضائية كما يصطلح على رأي المراجع بالفتوى وعلى رأي غيرهم من المستنبطين بالنظريات الفقهية فاذا قضت المحكمة بشيء يرجع إلى تفسير القانون أو استمده من العرف ونحوه فهو لازم الاتباع بالنسبة إلى الطرفين المترافعين وبالنسبة إلى غيرهما كالاطراف الخارجة وكالآتين بعد ذلك كما أنه حجة بالنسبة إلى لوازم القضاء مثلاً لو قضى القاضي بين رجل وامرأة اختلفا في انهما زوجان أم لا بأنهما زوجان فانه يترتب على ذلك احكام ثلاثة .

الأول : لزوم ترتيب كل منهما الأثر على الزوجية .

الثاني : ان امرأة خارجية لا تتمكن أن تتزوج بهذا الزوج والحال انها خامسة بالنسبة اليه أو اخت زوجته وان كان الرجل قبل فصل النزاع بسبب القاضي كان يدعى ان المدعية عليه ليست زوجته وهكذا المرأة طرف النزاع بعد حكم القاضي بأنها زوجة الرجل لا تتمكن من الزواج برجل آخر .

الثالث : ان أولادهما يعدون أولاد الحلال في الإرث وسائر الشؤون فلا يقال أن الرجل المدعي عدم الزوجية كان الأمر بالنسبة اليه زنا فلا إرث نعم قد ذكرنا في كتاب القضاء ان احدهما لو علم بطلان ما ذكره القاضي أما لأنه لا يراه قاضياً شرعياً لعلمه بعدم عدالته أو فقاهته أو ما أشبه ذلك أو علمه بأن حكمه خلاف الواقع فاللازم عليه ترتيب أثر الباطل مهما أمكن كما أن حال الثالث اذا علم ببطلان الحكم كذلك لأن العلم لا يقف أمامه شيء إلا اذا غير الشارع الحكم كما ورد بأن اليمين تذهب بالحقوق ثم القضاة حالهم حال القوة التنفيذية أمام ثلاثة أشياء :

الأول : إتباع القوانين بدون زيادة ونقيصة بالنسبة إلى القوانين الجوهرية .

الثاني : الاختيار في إطار القانون في الحكم بأحد صغرياته اذا كان إطار القانون فضفاضاً يمكن الاختيار فيه .

الثالث : الاختيار في الاسلوب القضائي ويعبر عنه بالطريقة القضائية مثلاً القانون يقول بحريةالزارع في الزراعة فاذا جاءه شريكان

في المزرعة يتنازعان فالقاضي يجب أن يحكم بحريتهما وهذا هو الأمر الأول ثم لما كانت الحرية فضفاضة فللقاضي أن يجعل الأمر بين المتنازعين بأن يزرع أحدهما شتاءاً والآخر صيفاً أو احدهما الطرف الأيمن والآخر الطرف الأيسر من غير فرق بين جعل الشتاء أو طرف اليمين لزيد أو لعمرو لأن القاضي حر في القرار في إطار القانون وهذا هو الأمر الثاني ثم للقاضي في الأمر الثالث أن يبلغهما ذلك بواسطة مكتوب أو رسول أو جريدة رسمية أو ما أشبه ذلك وفي هذين الأمرين الأخيرين لا يلزم اتباع القضاة لرأي القضاة السابقين ولا يلزم توحيدهم في الرأي في القضاة العرضيين مثلاً القاضي السابق قال بزراعة زيد يميناً أو شتاءاً والقاضي الثاني في مرافعة أخرى بين المتنازعين يقول بزراعة عمرو يميناً أو شتاءاً في سنة أخرى تنازعا فيه ورجعا إلى قاض ثان كما أن قاض في عرض هذا القاضي في نزاع بين زيد وعمرو آخرين يحكم بعكس القاضي الذي كان في عرضه أو يقول احدهما يزرع خريفاً والآخر ربيعاً وان أحدهما يزرع أمام المزرعة والآخر خلفها لا يمينها وشمالها كما يبلغ المتنازعين بكيفية أخرى غير كيفية القاضي الذي قبله أو في عرضه وما تعرض له الإمام أمير المؤمنين في ذم القضاة انما كان بالنسبة إلى الأمر الأول حيث أن كل واحد من القضاة الذين كانوا في الكوفة والبصرة ومصر واليمن والحجاز وفارس وما أشبه مثلاً كان يحكم حسب القياس والاستحسان أو المصالح المرسلة ومن الواضح وقوع الاختلاف في الجوهر فاذا اجتمعوا مثلاً أيام الحج كان الرئيس يصوب آراءهم جميعاً مثلاً كان احدهم حكم بأن للجد الربع والآخر حكم بأنه الخمس والثالث حكم بأنه الثلث ومن الواضح أن ذلك مخالف لوحدة الأحكام

الجوهرية فكيف يصوب الرئيس الكل من القضاة في قضاياهم في موضوع واحد اما اذا كان يصوب أحدهم ويخطىء الآخرين ولو كان التصويب والتخطئة حسب اجتهاده لم يكن بذلك بأس كما هو كذلك بالنسبة إلى آراء الفقهاء المختلفين في الجوهر مع اعتراف كلهم أو المرجع الأعلى بالنسبة اليهم اذا كانوا قضاة تحت يده بأن أحد الآراء مطابق للواقع أما الآراء الأخريات فهي مخالفة للواقع لكن اذا اجتهدوا اجتهاداً صحيحاً حسب الموازين فللمخطىء أجر وللمصيب أجران كما ورد في مرسلة وهنا ننقل كلام علي عليه الصلاة والسلام ليظهر أنه يذمهم في التصويب لا في أصل الاختلاف قال عليه الصلاة والسلام ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً إلاههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم انزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ وفيه تبيان لكل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً وأنه لا اختلاف فيه وقال سبحانه ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ وان القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به .

(مسألة) لو كان في القانون التأطيري عندنا والتشريعي عندالعلمانيين خلل بالنقص أو السكوت أو الاجمال أو التناقض فاللازم سد الخلل بالاجتهادات الفقهية عندنا وبروح القانون وما أشبه عندهم ولا تتمكن القوةالقضائية أو التنفيذية من سد ذلك بنفسهما بتقنينهما اذ ليس التقنين من صلاحياتهم .

فالأول : وهو النقص كما اذا ذكر القانون بعض الصغريات ولم يذكر بعض الصغريات الأخر كما لو قال القانون أن الأضرار التي تتوجه من المالك أو نحوه إلى الناس بسبب أمواله غير المنقولة أو دوابه فهو ضامن له كما اذا انهدم حائطه على انسان أو انكسر إنبوب مائه مما سبب ضرر الجيران أو صالت دابته فقتلت أو جرحت انساناً إلى غير ذلك فان هذا القانون ناقص لا يشمل أموره المنقولة كما لو وقعت اخشابه الموضوعة على السطح في الشارع فجرحت أو قتلت انساناً أو حيواناً أو أتلفت مالاً فهل يضمن أولاً وكذلك اذا اتخذ بعض السراق شجرة داره مخبئاً فسرق دار الجيران بحيث لو لم تكن الشجرة لم تسرق دار الجار أو اعطى سيارته لانسان لا يعرف السياقة فقتلت هذا الانسان شخصاً أو أطارت الريح زنابيره للعسل فلسعت الجيران أو المارة إلى غير ذلك وانما يسمى هذا نقصاً لأن بعض شبه هذا القانون ذكر وبعضه الآخر لم يذكر .

والثاني : وهو السكوت وذلك ينطبق عندنا في التطبيق لا في التشريع اذ ما من شيء إلا وبينه الاسلام أما بالخصوص وأما بالعموم بالأدلة الاجتهادية أو الأصول العملية وقد قال سبحانه ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ فان الخلافة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم اكمال للدين لأن

الخليفة يبين كل ما يحتاج إليه الأمة إلى غير ذلك من النصوص الدالة على التكميل لا يقال فكيف ورد (وسكت عن اشياء) بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى لأنه يقال يراد بالسكوت أما في أصول الدين وأما في الفروع بأنه لم يبين لها حكماً خاصاً فاللازم عدم جعل الحكم لتلك الموضوعات بالقياس ونحوه وانما يلزم ان يجري فيها الاصول العملية نعم بالنسبة إلى العلمانيين هناك الوف القوانين غير المدونة والتي هي بحاجة إلى التدوين كما أن ذلك يمكن بالنسبة الينا في التطبيق أي القوة التأطيرية لم تحدد الصغرى والمرجع هنا هي القوة التأطيرية والتي تسمى بالتشريعية عند العلمانيين أو مراجعة نفس شورى الفقهاء .

والثالث : وهو الاجمال فذلك مما يمكن عندنا في الصغريات فقط وعند العلمانيين حتى في الكبريات والمرجع عندنا هو المرجع الذي ذكرناه في الثاني كما أن اجمال النص يرجع فيه إلى الفقيه فان تمكن من تحصيل القرائن على الحكم في هذا الجانب أو ذاك الجانب كما في اللفظ المشترك مثلاً فهو والا فالمرجع الأصول العملية أما المرجع عند العلمانيين فهو من له التقنين ومثال الصغرى عندنا ما اذا علمنا بأن الركن في النكاح الزوجان والركن في البيع العوضان فاذا شك في مورد بان المقصود في العقد بالاضافة إلى العوضين المتبايعين، أيضاً أم لا فالأصل عدم ذلك القصد لأنه زائد على أصل العقد أما اذا اضطررنا إلى العلم الاجمالي مما لا مجال للأصل كما اذا باع زيد داره لعمرو ودكانه لخالد وعلمنا بأن أحد العقدين كان المقصود فيه المتبايعين أيضاً على نحو القيد أو الشرط مما يسبب بطلان العقد بدون القيد ويكون الاختيار بيد الشارط مع الشرط فهنا الأمر مجمل ويلزم الرجوع فيه إلى القواعد العامة في تشخيص العقد

المقصود فيه الطرفان أيضاً عن العقد الذي لم يكن فيه ذلك وكذلك اذا كان هناك بيع واختلف الطرفان فاحدهما ادعى ان المقصود كان الطرف الآخر بذاته والطرف الآخر ادعى بأنه لم يكن هذا المقصود في البين وهكذا الحال في سائر المعاملات كالصلح والرهن والاجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة وغيرها بل يأتي مثل هذا المبحث في الايقاع أيضاً كما اذا وصى أن يذهب فلان الحج من قبله بعد موته ومات فلان أو خرج عن التكليف أو عصى فيما وجب عليه تنفيذ الوصية فاذا كان الأمر على نحو التقييد سقطت الوصية لأنه لم يرد ذهاب غيره فاذا تعذر ذلك الغير تعذرت الوصية مما أوجب سقوطها واذا كان على نحو الأفضلية أو من باب المثال أو لم يكن بيد الميت ذلك كما اذا أوصى أن يصلي عليه فلان بصورة خاصة بمعنى أنه لا يريد صلاة غيره اطلاقاً بقيت الوصية على حالها ويلزم أخذ غيره للحج أما في المثال الأخير فلا وصية وانما الأمر الشرعي يوجب صلاة غيره إلى غير ذلك من الأمثلة أما الرابع وهو التدافع بين القانونين فان كان التدافع على نحو التزاحم لوجود الملاك في كليهما كالغريقين فاللازم تقديم الأهم أن كان بينهما أهم إلى حد المنع من النقيض وان لم يكن أهم اطلاقاً أو كان الأهم بقدر الافضلية لا بقدر المنع من النقيض فالتخيير ولا يخفي انه اذا كان بين القانونين وارد أو حاكم قدم الواردعلى المورود والحاكم على المحكوم وليس ذلك من محل الكلام اطلاقاً فالوارد ما يرفع موضوع المورود مثل رفع خبر الثقة موضوع دليل البراءة الذي هو العقاب بلا بيان والحاكم هو ما يوسع أو يضيق الموضوع أو المحمول بالنسبة إلى الدليل المحكوم فأقسامه أربعة فاذا قال أكرم العلماء فقد يقول زيد العالم ليس عندي بعالم في التضييق

أو يقول عمرو الجاهل هو عندي عالم في التوسعة أو يقول ليست الضيافة من الاكرام في التضييق بالنسبة إلى الحكم أو يقول عدم وجودك عند مجيء العالم عندي اكرام له في التوسعة هذا فيما كان التدافع من قبيل التزاحم أما اذا كان من قبيل التعارض مثل اشتباه الحجة باللاحجة في الخبرين فالمرجع هو من له صلاحية وضع القانون تأطيرياً عندنا وتشريعياً عند العلمانيين حتى يتمكن ذلك المرجع من تقديم احد القانونين على الآخر فيبطل القانون الآخر ويثبت القانون الذي قدمه ويرتفع بذلك موضوع التعارض وقد ذكر الأصوليون أن ميزان الشبهات الحكمية هي فقدان النص أو اجماله أو تعارضه وتسمى هذه الشبهة بالشبهة الصدقية أيضاً كما أن ميزان الشبهات الموضوعية والمسماة بالشبهات المصداقية أيضاً ما يحتاج إلى استطراق باب العرف ولا شأن للشارع في ذلك الا اذا كان للشارع تصرف في الموضوعات وربما ألحق الموضوعات المستنبطة بالشبهات الحكمية من جهة الملاك لكنا ناقشنا وجود مثل ذلك اطلاقاً في مورده والله العالم .

ثم انه كثيراً ما لا يكون فقدان نص أو اجماله أو تعارضه بل النص موجود وواضح لكن انطباقه على بعض الصغريات بحاجة إلى الاستنباط مما هو شأن الفقيه أو شأن القوة المؤطرة أو القوة القضائية بشرط بلوغها درجة الاجتهاد فان الالفاظ وان كانت واضحة عرفاً لكنها كثيراً ما يشتبه في بعض مصاديقها مثلاً الماء مفهوم واضح ومع ذلك قد يشتبه في المياه الزاجية والكبريتية بأنها هل هي ماء أم لا مما حتى العرف شاك فيه فيلزم العمل فيه حسب الأصول الجارية فيها مثلاً في دليل لا ضرر مفهوم واضح لكنه هل يشمل الاعدام الضررية لا بمعنى

أن العدم سبب الضرر اذ قد عرفت سابقاً أن الاعدام ليست بشيء حتى تأخذ معلولاً أو تكون معلولاً بل بمعنى أن العلة عملت عملها في حالة عدم المانع كإحراق النار للحطب في حال عدم الرطوبة فاذا اسند الاحراق إلى عدم الرطوبة كان مجازاً فان العلة الحقيقية النار الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع فان في تأثير العلة يلزم وجود الشرط وفقد المانع في كل من العلة والمعلول مثلاً انكسار الإناء بواسطة العود يشترط بأن يكون العود قوياً وان لا يكون ملفوفاً بخرقة كما يشترط في الإناء أن يكون رخواً بحيث يكون قابلاً للإنكسار بالعود لا كالحديد وان لا يكون ملفوفاً بخرقة فاذا فقد احد الشرطين أو وجد أحد المانعين لم ينكسر وعلى أي حال فمثلاً لدليل لا ضرر مفهوم واضح ويستفاد من هذه القاعدة ـ والتي هي رواية في نفس الوقت ـ كثير من الحقوق لكنه كثيراً ما يشتبه في بعض مصاديقه من جهة هل أن عدم النفع ضرر أو من جهة هل أن فلاناً سبب لأنه لا يتحقق وجوب الغرامة إلا بعد تحقق موضوع الضرر وبعد تحقق استناد الضرر إلى فلان الذي نريد أن نغرمه ولنمثل بجملة من موارد الاشتباه وان كان بعض الأمثلة أخفى من بعض مثلاً انسان ضيف جماعة وذبح شاة مما سبب ان يغرم في الضيافة مثلاً مائة دينار ثم ان الجماعة لم يحضروا وسبّب ذلك عفونة الطعام وعدم الانتفاع به ولم يكن هناك مشترٍ للطعام فهل هؤلاء الجماعة ضامنون لهذه المائة دينار وكذلك انسان وعد انساناً بأن يسافر معه بالطائرة فاستأجر ذلك الانسان المضيف مكاناً في الطائرة بقيمة غالية مثلاً لهذا الانسان الذي اعطاه الكلام ثم لم يأت ذلك الانسان مما سبب غرامة المضيف وما كان يتمكن من ملء فراغ الطائرة بانسان يعطيه أجرته أو ان انساناً وعد أن يأتي

بالمصباح إلى دار هـذا الانسان حتى لا يـأتي السارق وبعـد ذلك لم يـأت بالمصباح ولم يكن صاحب البيت قادراً بعد ذلك من الإتيـان بمصباح لأن الـوقت قد فـات وليس هناك في السـوق نفط يتمكن أن يشتريـه لمصباح نفسـه فاعتمـاده عليه سبب مجيء السـارق وسرقـة اموالـه فهل الـواعـد يتحمـل هـذا الضـرر لأنـه عـرفـاً يقـال أن عـدم الضيف وعـدم مجيء الشخص إلى الطائرة وعدم مجيء الشخص بالمصباح هو الذي سبب هذه الأضـرار أو أنه راجـع طبيباً والـطبيب وعده بـالمجيء فاعتمـد عليـه ولم يرجع إلى طبيب آخر فلم يأت الطبيب مما سبب موت المريض أو عماه أو ما أشبه ذلك وأوضح منـه أنه أخـذ في العملية ثم لم يتم العمليـة لكونـه متبرعاً في العملية لا بأجرة حتى يقال انه من خلاف مقتضى العقد ومات المريض بسبب عدم اجـراء تمام العمليـة أو عمى أو نقص عضو منـه أو قوة من قواه ومن فئة أخرى من الأمثلة أنه ادعى عليه انسان بزعم ان له الحق أو كان ظالماً لعدم الفرق في الضمان بين العمد وعدم العمد فسبب ان يذهب كل يوم هذا الشخص المدعى عليه إلى المحكمة مما كلفه أجرة السيـارة ونحوهـا وبعد ذلـك تبين بـطلان الدعـوى فهل المـدعي يكون ضـامناً لهـذه الخسارات لأنـه سبب ضرر هـذا الانسـان أو أن المحكمـة الظالمة أخذ من المدعي عليه رسوم المحكمـة وذلك بسبب الادعـاء عليه فان لم يدع عليـه ذلك المـدعي لم يكن خاسـراً لهذه المبـالغ التي اعـطاها للمحكمة فهل المدعي ضامن لمثل هذا الشيء أو أنه أخبر مثلاً الظالم بأن فلاناً في هذا المكان مما أنه لـو ظفر بـه الظالم ظلمـه فاضـطر إلى الهروب بأجرة فهل هذه الأجرة تقع على المخبر الذي سبب هروبـه بسبب اخباره للظالم فان الخسارة قد تكون مادية وقد تكون معنـوية وكـلاهما قـد يكون

من جهة عدم النفع وقد يكون من جهةالضرر فالخسارة المعنوية من جهة عدم النفع مثلاً فيما اذا حال دون تعلمه ولم يصبح عالماً مما سبب له خسارة مادية حيث أنه لو صار طبيباً ربح كل يوم مائة دينار بينما الآن صار حمالاً لا يربح أكثر من دينار فهل المانع يضمن التفاوت بين الدينار والمائة دينار والخسارة المعنوية من جهة الضرر ما لو اعطاه دواءاً سبب نسيانه الكثير مما لا يراجعه بعد انسان للطبابة عنده فسبب خسارته كل يوم تسعة وتسعين ديناراً والخسارة المادية من جهة عدم النفع كما اذا حال دون ذهابه إلى مكسبه فلم يربح بهذا السبب والخسارة المادية من جهة الضرر كما اذا كسر أناءه والأمثلة لما ذكرناه كثيرة جداً كما اذا حال دون سفاد دابته حتى تنتج أو دون تأبير شجره حتى يثمر أو دون سقي بستانه فهلكت الأشجار أو دون ترميم داره فانهدمت إلى غيرها من الأمثلة وقد ذكرنا جملة من هذه الأمثلة في كتابي الغصب والصلح والقاعدة ان كل مورد رأي العرف انه ضرر مستند إليه غرم الضار وكل مورد رأى العرف أنه ليس بضرر أو ليس مستنداً اليه لم يغرم وكل مورد شك العرف فالأصل عدم الضمان لاصالة البراءة وكل مورد اختلف العرف إلى قسمين يؤخذ بقاعدة العدل جمعاً بين العرفين بقي شيء وهو أن آراء العلماء الذين ليسوا هم بمراجع التقليد ولا في السلطات الثلاث التأطيرية القضائية والتنفيذية فيما اذا كان اعمال تلك السلطات بعنوان القانون والا كانوا هم أيضاً من العلماء أصحاب الرأي الذين نحن الآن بصدد آرائهم فان آراء أمثال هؤلاء العلماء لا تفيد الحقوق مستقيماً وانما تفيد أموراً أخر مرتبطة بالحقوق .

الأول : تعريف وتحديد الموضوعات كتعريف العقد والايقاع

وسائر موضوعات الأحكام .

الثاني : تحديد مفاهيم الأحكام والأمور المرتبطة بها كالأهم والمهم والتعارض والتزاحم وما أشبه ذلك .

الثالث : تتميم القوانين الناقصة واستنباطها من الأدلة لتسهيل الأمر على السلطات الثلاث سواء ذكر بعض القانون ولم يذكر بعضه أو لم يذكر القانون أصلاً لأن القضية حادثة تحتاج إلى استنباط القانون .

الرابع : تعديل القانون المحتاج إلى التعديل فانّ ما يقع في الخارج من السلطات الثلاث كثيراً ما يكون غير موافق للقواعد الشرعية عندنا أو للقوانين الموضوعة مرجعاً عند العلمانيين أو يكون تطبيق الصغرى على قاعدة كلية قابلة للإنطباق على عدة صغريات وكانت هناك صغرى أفضل من هذه الصغرى المطبقة فآراء هؤلاء العلماء المذكورين تكون مرشدة لخطأ التطبيق في السلطات الثلاث أو هادية للصغرى الأفضل من الصغرى المطبقة أو لصغريات أخر فلا ينحصر الأمر في صغرى واحدة .

الخامس : تفصيل القوانين وإيضاح مجملها وكيفية الجمع بين المتعارضين أو المتزاحمين منها ورد مطلقها إلى مقيدها وعامها إلى خاصها والتنسيق بينها وعليه فآراء العلماء مما يساعد الحقوق للظهور في العالم الخارجي لا انها حقوق بنفسها .

(مسألة) قد تقدم ان المصدر الأخير في القوانين الاسلامية هو مرجع التقليد الجامع للشرائط والسلطات الثلاث كلها مستندة إليه فان كان المرجع واحداً بأن لم يكن غيره مرجعاً للأمة فهو وحده والا فشورى المراجع ومن الواضح أن المرجع دائماً متغير لموت أحدهم وقيام آخر مكانه ولذا فالسلطة المستندة إليه متغير أيضاً ومعنى التغيران القوانين تنظم في كل عصر حسب الاستناد إلى الأدلة الأربعة حكماً وإلى متطلبات العصر الذي تغير اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً وتربوياً تطبيقاً وعليه فالقوانين له جانب ثابت وهي الأحكام المستنبطة من الأدلة الأربعة وجانب متغير وهو التطبيقات في كل عصر مثلاً «الناس مسلطون على أموالهم وانفسهم» و (هي القاعدةالفقهية المشهورة التي نصفها الأول نص ونصفها الثاني مستفاد من قوله سبحانه ﴿**النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾ بل وقوله تعالى ﴿**وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله**﴾ حيث أن الآية الأولى تثبت الولاية لأنفسهم على انفسهم إلا أن النبي أولى والآية الثانية تثبت ولاية الانسان على نفسه بالملاك الأولوي فانه اذا كان الرحم ولياً فالانسان ولي نفسه بطريق أولى فهذه القاعدة) بالنظر إلى ذاتها ثابتة غير قابلة للتطوير لكن بالنظر إلى أسباب بقاء هذه القاعدة من ناحية وصغريات الولاية من ناحية ثانية متطورة .

أما الأول فان كل شيء يوجب بقاء حريات الانسان على نفسه وما له حسب مقتضى الزمان صحيح وان تغيرت الصور والأوعية مثلاً الفصل بين السلطات الثلاث في هذه الأزمنة المتأخرة وعاء لحفظ الحريات وذلك لأن تركيز السلطة في هيئة واحدة قريب جداً إلى اساءة استعمال هذه السلطة وإلى التوجه الاستبداد من أصحاب السلطات كما رأينا ذلك

في بني أمية وبني العباس والعثمانيين ومن اليهم نعم المعصوم لا يستبد وذلك لحفظ الله سبحانه وتعالى له قال سبحانه ﴿**الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً**﴾ لكن في غير المعصوم السلطة المستبدة تودي بحريات الانسان وباموالـه وبدمائه وباعراضه فالقصد من توزيع الاختصاصات تحاشى الوقوع في السلطوية والدكتاتورية عن طريق أضعاف سلطتهم بمنع حصرية القدرة وتقسيمها على عدة هيئات حتى تكون كل هيئة في قبال هيئة ولا تتدخل الهيئة التأطيرية في القضائية وهذا ولذا ذكرنا في غير واحد من كتبنا السياسية ونحوها وجوب تعدد الأحزاب حتى تكون الأحزاب خارج السلطة مراقبة للسلطة فلا تتمكن السلطة من التصرف الاستبدادي في شؤون المجتمع فهذا الأضعاف للسلطة في العصر الحديث الوسيلة الوحيدة لصيانة الحريات الفردية اذ ان اطلاق السلطة والحرية أمران متناقضان فاذا أطلق السلطة ذهبت الحرية وسقطت عملياً (الناس مسلطون على أموالهم وانفسهم) ولم تسلم حقوق الناس من تعسف الحكام المستبدين وذلك بضمان الفصل بين الاختصاصات المختلفة من تأطيرية وأجرائية وقضائية وان يكون لكل منها هيئة مميزة فبالاعتماد على التوزيع والتعدد المذكورين يتمكن كل فرد من أفراد المجتمع أن يجد فرصة للتخلص من حكم المستبد وان يشرع ببناء حياة متوازنة محققة نظراً للتنافس الذي يسود بين السلطات الثلاث في الدولة من ناحية وبين الأحزاب المتعددة الحرة من ناحية ثانية ومن الواضح أن التعدد العملي بسبب المؤسسات الدستورية وفصل السلطات وحريات الأفراد واعطاء حقوقهم يجد من سيادة السلطة السياسية في الدولة وذلك بإقامة حقل مفرز للفرد فلحماية

الفرد ضد تسلط وهيمنة السلطة تهتم السلطات الاستشارية بأضعاف سلطة الأكثرية بعد اضعاف اصل التجمع على الباطل بسبب الأقلية والأكثرية ولذا ذكرت القوانين الحديثة ان هناك في المجتمع مناطق ممنوعة لصالح الفرد يحرم التدخل فيها من قبل الهيئات الحكومية وتلك المناطق هي مناطق حقوق الفرد والمواطن وحرياته الاساسية بالنسبة إلى أمواله ونفسه وعرضه التي لا يحق لأي هيئة أكثرية حاكمة ان تنتقص منها وتخالف احترامها فالحكومة لا تستطيع الإلغاء أو القضاء على الحياة الخاصة للفرد وبالتالي فان الأفراد يجدون في الحصانة المذكورة وسيلة للتعبير عن انفسهم ويكون ذلك أي الفصل بين السلطات والأحزاب الحرة المستندة إلى المؤسسات الدستورية خير حافظ لتلك الحريات .

وأما الثاني فان التسلط على النفس والمال في غير المحرم يعطى للانسان ان يستعمل ماله ونفسه في كل التطورات الحديثة فكل الأجهزة الحديثة من المواصلات والاعلام ووسائل البيت الآلية والمطابع وغيرها جائز كما أن كل تصرف في النفس بالتقوية والعلاج والرياضة بالوسائل الحديثة وغيرها جائز أيضاً وهكذا كل ما يوجب راحة الانسان وعدم ضرره وتنظيم معاشه وحفظه ووقايته ضد الجهل والامراض والفوضى والاعداء الداخلين والخارجين جائز أيضاً وقد تقدم ان لا قانون أساسي بالمفهوم الحديث كالديمقراطية في الاسلام بل المرجع هو شورى الفقهاء وبعده القوى الثلاث وعلى هذا فلا يقال لم تكن القوى الثلاث بهذه الكيفية في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا غيره فمن اين ذلك اذ الجواب نقضاً بأنه لم تكن المدارس العلمية والكتب المطبوعة والحسينيات والأضرحة وروابط العلم وغيرها بهذه الكيفيات في زمنه

صلى الله عليه وآله وسلم ولا في زمن من بعده وحلاً بأن قاعدة كل شيء لك حلال .وما أشبه من نصوص الكتاب والسنة يجعل المسلم في حرية تامة في غير المحرم بالاضافة إلى ما عرفت من انها مقدمة الواجب من جهة حفظها الحريات النفسية والمالية .

وبهذا تبين أن الفصل الطويل الذي ذكره العلمانيون حول الاحتياج إلى تفسير القانون وانه من المفسر وكيف يفسر وما أشبه ذلك لا احتياج اليه في القانون الاسلامي اطلاقاً يأتي الكلام في أنه كيف يفسر الفقيه الأدلة الأربعة تفسيراً يطابق اليوم وهكذا للقوى التأطيرية والتنفيذية والقضائية بالنسبة إلى تطبيق الكبريات الفقهية على الجزئيات الخارجية والجواب أن الفقيه بضميمة المكتب التاريخي مع متطلبات العصر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها يستنبط الأحكام الكلية مثلاً بيد الفقيه ان التجارة والكفالة والحوالة والمضاربة والقرض والوديعة والعارية ونحوها حلال شرعاً بفروعها الجزئية الموجودة في الكتب الفقهية هذا بالنسبة إلى المكتب التاريخي بادلتها الأربعة أما بالنسبة إلى التطور العصري في الاقتصاد مثلاً يرى الفقيه ان البنوك تعمل هذه الأعمال مع عدم التورع عن المحرمات كبيع الكالي بالكالي والربا والأحتكار والاجحاف وما أشبه مثلاً البنوك في العصر الحاضر يتبع بمجرد القول بدون نقدية المعاملة بل كل من البضاعة والعوض نسيئتان كما أنه تعطى الربا وتأخذ الربا وتحتكر ما يحتاج إليه الناس احتكاراً في تجارات البنك مما يسبب الضرر لهم وهو منفى بدليل لا ضرر كما أنه يجحف في معاملاته مثلاً يأتي بالمعمل ويشغله ثم يعطى حق العمال أقل أو يبنى مستشفى ويأخذ من المرضى أكثر أو يعطى المال للطلاب لتكميل

دراساتهم الجامعية وما اشبهها في قبال استخدامهم بعد تخرجهم خمس سنوات مثلاً في مقابل المال الذي اخذوه من البنك ويعطى احدهم مثلاً كل شهر مائة دينار بينما حقه العادل في كل شهر خمسمائة دينار وفي كل ذلك يجحف البنك حيث انه يشترى المعمل مثلاً بألف دينار ويضع رأس مال فيه الف دينار ويستعمل العمال باجواء اكراهية بأقل من قدر حقهم بينما يجب ان يقسم الناتج إلى المعمل ورأس المال والعمال مثلاً حسب التقسيم العرفي وهكذا يفعل بالنسبة إلى المرضى في المستشفيات فيأخذ مثلاً من المريض خمسين ديناراً بينما حقه الواقعي عشرون ديناراً وكذلك عدم الاجحاف يقتضي استخدام الخريجين سنة لا خمس سنوات واعطائهم كل شهر خمسمائة دينار لا مائة دينار فاذا رأى الفقيه كل ذلك جعل القانون المصرفي بدون بيع الكالي بالكالي وبدون الربا والاحتكار والاجحاف فالبيع المذكور في البنك الاسلامي ملغىً والربا أخذاً وعطاءاً ممنوعان نعم يجوزان يأخذ البنك من المقرض بقدر مصارف دفتره وقلمه واجارة دكانه وصناعه بحيث يكون اذا وضع في البنك أول السنة مليوناً من الدنانير يكون في آخر السنة رأس ماله أيضاً مليوناً من الدنانير فلا يأخذ الأكثر ولا يعطى الأكثر على حسب قوله سبحانه (لا تظلمون ولا تظلمون) كما لا يأخذ القرض بالربا بل يأخذ عملاً مضاربياً الأرباح والأضرار بين صاحب البنك والمال حسب الموازين المضاربية وكذلك لا يحتكر احتكاراً يضر بالناس في تجاراته كما أنه يأخذ بالنسبة إلى المعمل والمستشفى بقدر حقه العادل وكذلك يأخذ من الطلاب الذين زودهم بالمال عند الدراسة فيما كانوا فقراء فأخذوا من البنك المال إلى حين تخرجهم يأخذ منهم بقدر حقه لا أكثر وبهذا يجمع الفقيه بين الاحكام

الشرعية التي لا تتغير فان (حلال محمدٌ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) وبين الموضوعات المتطورة في كل زمان ومكان وهكذا حال القوى الثلاث بالنسبة إلى اجتهاداتهم الشخصية في تطبيقاتهم الخارجية فان القوى الثلاث كما تقدم ليس لهم إلا التطبيق حتى بالنسبة إلى المجلس ليس له التشريع على ما عرفت سابقاً فان التشريع لله وحده وانما يعملون حسب اجتهاداتهم الشخصية فيما اذا كانوا جامعين لهذه الشرائط ومن المفروض أن يكونوا جامعين للشرائط في الدولة الاسلامية فان الدولةالاسلامية باستشاريتها تجمع حول نفسها الطاقات الخلاقة والكفاءات الممتازة لا كالدكتاتوريين الذين يجمعون الأمّعات حول أنفسهم للتصفيق لهم ثم كما يأتي عمل الفقيه في الاقتصاد بما ذكرناه في مثال البنك وان كانت الأمثلة كثيرة كذلك يأتي عمله في سائر الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية والعسكرية وغيرها قال علي عليه الصلاة والسلام ـ كما في نهج البلاغة مخاطباً لبعض عماله ـ (استعمل العدل واحذر العسف والحيف فان العسف يعود بالجلاء والحيف يدعو إلى السيف) والعسف الشدة في غير الحق فلا يتشدد الحاكم في غير حق والجلاء التفرق وترك الأوطان فان من يرون الشدة يذهبون عن بلادهم والحيف الميل إلى الظلم وظلم الحاكم وعماله هو أول العوامل لثورة الناس وقيامهم في قبال الحكومة فبهذا الميزان يطبق الفقيه الأحكام الشرعية على الصغريات الخارجية .

(مسألة) القوانين العامة لها خصوصيات من حيث الأفراد والمكان والزمان فمن حيث الأفراد تكون القوانين العامة في الدولة الاسلامية على قسمين :

الأول : القوانين المرتبطة بالنظام وهذا ينطبق على الجميع من غير استثناء فان أية دولة لا ترضى إلا بقبول افراده عامة النظام وان امكن بعض الاستثناءات كما نشاهد أن قواعد المرور لا تطبق بعضها على سيارات الاسعاف وسيارات الأطفائية وما أشبه ذلك فلا فرق في الدولة الاسلامية في لزوم الالتزام بالنظام بين المسلم والكافر بطوائفهما المختلفة ولا بين أهل البلد وغير أهل البلد فالمرور والشرطة والنجدة وقوانين المطارات والقطارات وسائر المواصلات والمعاهد العلمية والمكتبات والمطابع والمستشفيات والمستوصفات وحق الناس في الشكاية إلى القضاة في الأخذ بحقوقهم وحق الحياة الحرة الكريمة وحفظ المال والعرض والدم إلى غيرها كلها للجميع .

والثاني : القوانين المرتبطة بالأحكام حيث هناك قوانين بصورة عامة وقوانين بصورة خاصة فالقسم الأول هو قانون المسلمين من الطهارة إلى الديات وهم كلهم في هذا شرع سواء نعم هناك فرق بين الشيعة والسنة في جملة من الأحكام التي لم تثبت في نص القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المقطوع به من الاختلافات المذهبية أو الاجتهادية وفي هذا كل على مذهبه واجتهاده فاذا كانت الدولة الاسلامية واحدة تضم السنة والشيعة كما ذكرنا تفصيله في كتاب (كيف نجمع شمل المسلمين) فالمرجع الأعلى للدولة شورى الفقهاء من الجانبين فالأغلبية من كليهما ينفذ حكمه في كل المسلمين مثلاً في المجلس الأعلى سبعة من

الشيعة وسبعة من السنة فاذا كان أربعة من هؤلاء وأربعة من هؤلاء حكموا حكماً فهو المنفذ على الجميع أما اذا كانت الأغلبية من احدى الطائفتين فالحكم نافذ على طائفته لا على كل المسلمين مثلاً قال أربعة من السنة وثلاثة من الشيعة شيئاً فان الحكم ليس نافذاً إلا على السنة لتحصيل الأكثرية بالنسبة اليهم وكذلك العكس وحينئذ لا ينفذ الحكم العام كالحرب مثلاً اذا لا يمكن حرب نصف الأمة وسلم نصف الأمة واذا كانت دولة اسلامية صغيرة فاذا كان الرئيس شورى الشيعة فالسنة يجب أن يكونوا بأمن وسلام ويعملون حسب مذهبهم واجتهادهم واذا كان الرئيس شورى السنة فالشيعة يجب أن يكونوا بأمن وسلام ويعملون حسب مذهبهم واجتهادهم واذا كان الأمر بين سني وشيعي يختلفان نظراً كتنازع في النكاح أو الطلاق أو البيع أو ما أشبه وقع بين زوجين أو متبايعين أو نحو البيع وكان أحد الجانبين سنياً والآخر شيعياً فان كان اجماع في الحكم بين السنة والشيعة ورضيا كلاً بهذا القاضي أو ذاك فهو من جهة فصل القضاء لا من جهة المذهبية والا فاللازم تشكيل مجلس قضاء من القاضي السنيْ والقاضي الشيعي للفصل في الأمر ويجب تنفيذ حكم القاضي الجامع للشرائط فقط واذا كانت دولة سنية يجب أن يكون قضاة شيعة كما أنه اذا كانت دولة شيعية يجب أن يكون قضاة سنة ليعيش كل جانب في أمن وسلام يتمكن من السير باموره حسب مذهبه واجتهاده وكما يلزم التقسيم في القضاة كذلك يلزم التقسيم في سائر الموظفين كالمحافظين ومن اليهم كل بقدر جماعته هذا بالنسبة إلى القانون العام أما الثاني وهو بالنسبة إلى القانون الخاص فذلك عبارة عن قوانين خاصة بالنسبة إلى غير المسلمين الذين يقطنون بلاد الاسلام سواء كانوا

أهـل كتاب أو غـير أهل كتـاب وقد ذكـرنـا في بعض مبـاحث الفقـه أن المستنبط من الأدلـة أن غير أهـل الكتـاب أيضـاً يخيـرون بـين الاسـلام والحرب والجزية ومن الطبيعي أن غير أهل الكتاب أيضاً يدفعون الجـزية وحينئـذ فكـل غـير المسلمـين السـاكنـين في بلد الاسـلام لهم كـرامتهم وحريتهم وحقهم في العمل بمـذهبهم إلا فيما يـرتبط بالنـظام العام مثـلاً الكافر لا حق في اظهار المنكرات أو الإفطار علناً في شهـر رمضان أو مـا أشبه ذلك أمـا سائـر الشؤون فهم ومذاهبهم واذا وقـع نزاع بـين الكفار فلهم الحق في أن يراجعوا إلى قاضيهم وان يراجعوا إلى قاضي المسلمـين واذا راجعوا قاضي المسلمين فله الحق في أن يطبق عليهم حكم الاسلام أو أن يطبق عليهم احكام أنفسهم كما ذكرنا وجه ذلك وتفصيله في الفقه واذا كان النزاع بين المسلم والكافر كمتبايعـين أو مسلم تزوج بكتـابية أو مـا أشبه ذلـك فالمـرجع قـاضي المسلمين ويجب عليـه أن يراعى العـدل والاحسان في قضائه قال سبحانه ﴿**ولا يجـر منكم شنئآن قـوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾ وربما يستشكل بأنه أليس من الأفضل الحكومة العلمانية من جهة القانون حيث أن قانـونهم واحد للجميـع من غـير فرق بـين الدين والمـذهب واللون واللغة والجـواب أن الفـارق بـين العلمانية والدينية ليس في اللون واللغة لأن كليهما يعتقدان بعدم الفـرق اللون واللغة أما بالنسبة إلى الدين والمذهب .

أولاً : الحكومة العلمانية لا فرق عندها من جهة الوطن والحكومة الاسلامية لا فرق عندها من جهة الدين مع أن المنطق مع الثـاني لا مع الأول اذ الوطن أمر مـادي والأمر المـادي لا يجمع الكـل بينما الـدين أمر معنـوي والأمر المعنـوي يجمع الكـل اذ لا تنازع في المعنى فـان ساحتـه

واسعة بينما تنازع في المادة لأن ساحتها ضيقة لوضوح محدودية المادة وعدم محدودية المعنى مثلاً اذا قامت الدولة الاسلامية في العراق قال القانون ان كل المسلمين سواء كانوا عرباً أو عجماً أو كرداً أو تركماناً أو هندياً أو باكستانياً أو اندنوسياً أو خليجياً أو مصرياً أو سورياً أو غيرهم وهذا يوجب التوسعة في الأخوة والعمل والحركة والتجارة وغيرها اما اذا كانت دولة العراق علمانية فانه تحصر النطاق في عراقي الجنسية المرتبطة بهذه الأرض مع العلم أنه لا انسجام بين المسلم والكافر كما انه يوجب التضييق فيما ذكرناه من الأخوة الاسلامية وهل الدول العلمانية في العالم حتى الشيوعيين تمكنت من جعل الانسجام بين ابناء الوطن الواحد .

وثانياً : الفرق بين المسلم وغير المسلم واقعي في الدولة الاسلامية بينما الفرق بين الوطني وغير الوطني خيالي في الدول العلمانية فان التنسيق بين العقيدة والعمل يجعل الانسان موحد الإتجاه بخلاف الفصل بين العقيدة والعمل حيث يجعل الانسان مذبذباً منفصم الشخصية وأيهما خير هذا أو هذا ؟ ان الفوارق النابعة من الفطرة والعقيدة هي الفوارق الواقعية لا الفوارق النابعة من التراب والماء هذا بعض الكلام في القوانين من حيث الأفراد أماالقوانين من حيث المكان فلا اشكال في أن قوانين بلاد الاسلام جارية على كل المسلمين سواء كانوا في الداخل أو في الخارج أي أن المسلم ملتزم بالعمل بقوانين الاسلام سواء كان داخل الدولة الاسلامية أو خارجها فان قوانين الاسلام لا تخص مكاناً دون مكان كما لا تخص زماناً دون زمان نعم القوانين المرتبطة بالنظم كالمرور والمستشفيات والمطارات والمعاهد خاصة بالداخل حيث انها في الخارج من باب السالبة بانتفاء الموضوع فاذا عينت وزارةالمواصلات في الدولة

الاسلامية مثلاً لزوم السير من الطرف الأيمن أو لزوم اعطاء من يرتاد المستشفى بقدر نصف مصرفه لادارة المستشفى حيث النصف الآخر تعطيه الدولة أو أن التعليم مجاني للجميع إلى غير ذلك فمن لا يعيش في بلد الاسلام بل يعيش في بلد غير المسلمين حيث السير من الطرف الآخر أو لزوم اعطاء كل مصارف المستشفى أو أن التعليم بالأجرة فانه ليس عليه تطبيق نظم بلاد الاسلام على نفسه في ذلك البلد وعليه فاذا طبق ذلك البلد احكامه عليه لم يكن عليه شيء في قبول تلك الأحكام نعم قبول احكام منعها الاسلام لا يصح إلا في مورد الضرورة أو مورد قانون الالزام مثلاً لو أريد اعطاء الارث من الكافر القريب له أو الجار له بما ليس في الاسلام أو أراد أخذ زوجة المطلقة بدون الشرائط إلى غير ذلك جاز لأنه من قانون الالزام نعم ما يخالف قانون الاسلام وليس من قانون الالزام ولا يصح إلا عند الضرورة والضرورات تقدر بقدرها مثلاً اذا جاز عندهم الشذوذ الجنسي أو جاز عندهم أخذ الأخ اخته لأنهم من المجوس أو شبه المجوس أو جاز عندهم بيع الخمر أو فتح المبغى لا يجوز للمسلم كل ذلك لأنها ليست من قانون الالزام نصاً أو اجماعاً وهل من قانون الالزام أنه لو عمل معه الشذوذ الجنسي اكراهاً كان له أخذ البدل كما هو قانون بعض البلاد غير المسلمة من جهة أنه الزام بما يلتزمون أو من جهة احتمال جواز ذلك حتى بالنسبة إلى بلد الاسلام حيث ان الحاكم له الحق في أخذه من مال الفاعل لإعطائه للمفعول حيث ورد في الحديث (من كسر مسلماً فعليه جبره) كما في رواية ذلك الذي سبب خروج مسلم جديد عن الاسلام بتكليفه العمل والعبادة ليل نهار فان التعليل عام بالاضافة إلى أنه قد يعد حقاً عرفياً وحقوق المسلمين تحفظ

كما دل عليه النص والاجماع بضميمة ان هذا جبر عرفي وحق عرفي في مقابل احتمال العدم اذ ليس ذلك من الجبر عرفاً ولا من الحق ولم يرد في نص أو دليل جواز أكل هذا المال فيكون من أكل المال بالباطل مع أنه لم يرد في شيء من الروايات أو نحوها أن المفعول له هذا الحق احتمالان ؟ وان كان لا يبعد الأول لأنه من صغريات قانون الالزام وعلى كل فمحل المسألة الفقه وانما اردنا الإلماع إلى مورد الخروج عن مورد العموم بقي شيء وهو أنه اذا كان هناك مجتهدون في رأس الدولة الاسلامية على نحو شورى المرجعية فما هي قوانين الدولة في مورد اختلاف اجتهاداتهم والجواب قوانين الدولة حسب رأي الأكثرية مثلاً اذا كان هناك نزاع بين زوجين أو شريكين أو متبايعين وراجعاً المحكمة فالأكثر من الفقهاء اعضاء الشورى اذا كانوا يعطون الحق للزوجة أو الزوج أو هذا الشريك أو ذلك أو البائع أو المشتري فانه هو قانون البلاد وليس هذا بأصعب من حق القاضي في تنفيذ رأيه مع كون كلا المتنازعين مقلدين لمجتهد آخر أو لمجتهدين أو هما مجتهدان ولا يرى مجتهدهما أو وهما مجتهدان رأى القاضي لفرض رأي القاضي يخالف رأيهما كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً في هذا الكتاب وفصلنا البحث فيه في كتاب القضاء .

وحيث انتهينا من القوانين من حيث الأفراد والمكان نأتي إلى القوانين من حيث الزمان وهو الأمر الثالث الذي أشرنا اليه في أول المسألة فنقول القوانين من حيث الزمان فيه ثلاثة مباحث :

الأول : ان القوانين اذا كانت كبريات كلية فهي واجب العمل سواء كانت ثورة اسلامية أم لا مثل قوانين البيع والشراء والنكاح والطلاق والإرث والديات وغيرها واذا كانت صغريات تطبيقية مثل

القوانين التي تضعها وزارة المواصلات ونحوها لأجل حفظ النظم وما أشبه بحيث لولا الوضع لم يكن معداً من قوانين الاسلام وكان كل امرىء وحريته في غير جهة الضرر اذ جهة الضرر من الكبريات الكلية أيضاً اذ الكبرى الكلية لا فرق فيها بين الأدلة الاجتهادية الأولية أو الثانوية أو الأصول العملية فان مثل هذا القانون الصغروي الموضوع انما يكون واجب العمل من وقت تعيين الدولة مع علم الفرد بالقانون مثلاً اذا وضع قانون المرور أول شوال ونحن الآن في شهر رمضان فانه لا يجب التنفيذ اذ لم توجب الدولة ذلك وانما أول وقت وجوب تنفيذه هو الوقت الذي تحدده الدولة كما أنه آخر وقت القانون هو الوقت الذي تحدده الدولة في القوانين المحدودة مثلاً جعلت الدولة قانون منع التجول لكون الزمان زمان الحرب لمدة بقاء الحرب فاذا انتهت الحرب انتهى القانون وقد ذكرنا سابقاً وجه لزوم علم الشخص بالقانون حتى يكون مشمولاً لوجوبه فرفع ما لا يعلمون يرفع وجوب القانون عمن لم يعرف وجوبه بمعنى أنه معذور في ذلك .

الثاني : ان القانون ينتهي أمده اذا تغيرت ارادة الدولة مثلاً كانت الدولة ترى وجوب السير من اليمين أو الوقوف عند احمرار الضوء ثم جاءت دورة ثانية أو تغير رأي الدولة فغيرت القانون من السير إلى جانب اليمين إلى السير إلى جانب اليسار أو الوقوف عند احمرار الضوء إلى الوقوف عند اخضراره فانه يجب السير بعد صدور هذا القانون من جانب اليسار والوقوف عند اخضرار الضوء .

الثالث : ان القانون هل يمكن أن ينظر إلى السابق على وضعه بأثر رجعي أم لا وهذا تابع بقدر وضع القانون فان امكانه غير خفي بما

تقدمت الاشارة اليه من أنه اعتبار والاعتبار خفيف المؤنة مثلاً قالت الدولة بأن كل مرتاد المستشفى يجب عليه اعطاء درهم لذلك وقال ان هذا القانون جار من اليوم أو من الغد فانه يجب اعطاءالدرهم من اليوم أو من الغد حسب المقرر أما اذا قالت الدولة من ارتاد المستشفى أمس يجب عليه اعطاء الدرهم هذا اليوم فان الدولة اذا كانت دولة شرعية واجبة الاطاعة كان على المرتادين بالأمس اعطاء ذلك الدرهم في هذا اليوم فأثر القانون رجعي هذا بالنسبة إلى الآثار الايجابية وبالأولى بالنسبة إلى الآثار السلبية كما اذا جعل القانون بإعطاء المستشفى كل يوم درهماً وقد ارتاد اسبوعاً وبعد اسبوع جاء القانون الجديد باسقاط ذلك بأثر رجعي فانه يسقط الدرهم من ذمة المرتاد والحاصل أن القانون ينفذ من حين وضعه واعتباره إلا اذا وضع على نحو الأثر الرجعي حيث ان القانون اعتباري والاعتبار يمكن وضعه من حينه أو من قبله أو من بعده ولا اشكال فيما اذا كان الاعتبار في الوسط في الأمر التدريجي أيضاً لأنه تابع لكيفية قرارالمقنن هل أن القانون في الوقائع الجديدة يشمل حتى الوقائع القديمة من الحال حتى يكون الأمر التدريجي ما مضى منه حسب القانون السابق وما يأتي حسب القانون الجديد أو يعفي بالنسبة إلى الأمور السابقة من القانون اطلاقاً حتى بالنسبة إلى الأمور الجديدة من الأمر التدريجي فهو كالسائر من النجف إلى سامراء وقد كان القانون السابق أن يقف عند احمرار الضوء ولما وصل إلى كربلاء تبدل القانون إلى وجوب الوقوف عند اخضراره فالسائق هل يقف فيما بقي من الطريق بين كربلاء وسامراء عند الاحمرار أو عند الاخضرار وهذا تابع لارادة المقنن فقد يقول من كان في وسط سيره يجب عليه تنفيذ القانون القديم

وقد يقول بل ينفذ القانون الجديد ولهذا أمثلة كثيرة في الفقه وهي مورد اختلاف الفقهاء انه عند تبدل رأي المرجع .أو عند موت المرجع إلى مرجع آخر هل يكون المتبع بالنسبة إلى القضايا السابقة التدريجية آراء المرجع السابق أو الرأي الأول للمرجع أو آراء المرجع اللاحق أو الرأي الثاني للمرجع مثلاً اذا كان رأي المرجع السابق ان العقد الفارسي كاف وان الرضاع المحرم انما يكون بخمس عشرة رضعة وقد اتخذ هذا زوجة بعقد فارسي أو اخته الرضاعية بعشر رضعات وكذلك كان رأيه أن في الذبح يكفي في حلية المذبوح فرى الحلقوم فقط ورأيه أن الكر سبعة وعشرون شبراً أو ستة وثلاثون شبراً إلى غيرها ثم تبدل رأيه أو مات وجاء من رأيه أن العقد الفارسي باطل وان الرضاع المحرم عشر رضعات وان في الذبح لا يكفي في الحلية الا فرى الأوداج الأربعة وان الكر ثلاثة واربعون شبراً مثلاً فانه لا شك في وجوب تطبيق الرأي الجديد في القضايا المستقبلية أما هل يطبق الرأي الجديد في القضايا الماضية حتى يبطل نكاحهما ويلزم العقد من جديد أو يبطل نكاحهما اطلاقاً فيما اذا كان الزواج مثلاً فاعلاً في حال صغره بأخ الزوجة حيث اختلاف الآراء في أنه هل تحرم أو التحريم خاص بما اذا كان الفاعل بالغاً أو حتى تحرم الذبيحة السابقة التي فرى حلقها فقط أو هل ينجس كل ما طهره بالماء السابق حيث لاقى النجاسة ذلك الماء ولم يكن كراً بالنظر الجديد أو هل يبطل وضوؤه أو غسله من ذلك الماء فاللازم عليه أن يتوضأ ويغتسل لصلاة آتية إلى غير ذلك وقد اخترنا نحن في الفقه رأي من قال ببقاء الأمور السابقة على حالها وانما الواجب تطبيق الأعمال الآتية على الرأي الجديد وقد استدللنا لذلك بما عن صاحب الفصول من أن الواقعة

الواحدة لا تتحمل اجتهادين على تفصيل ذكرناه هناك مما لا داعي إلى تكراره وقد ورد في جملة من الروايات الأثر الرجعي في رضا المولى في تزويج الجارية ورضاه في طيب اللبن فعن محمد بن قيس عن ابن جعفر عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيدها الأخير فقال هذه وليدتي باعها ابني بغير أذني فقال خذ وليدتك وابنها فناشده المشتري فقال خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتى ينفذ لك ما باعك فلما أخذ البيّع الأبن قال أبوه ارسل ابني فقال لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة الأول أجاز بيع إبنه وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب إلي من ولد الزنا وكان لا يرى بأساً بولد الزنا اذا جعل مولى الجارية الذي فجر بالمرأة في حل وعن ابي عبدالله عليه السلام في المرأة يكون لها الخادم قد فجرت يحتاج إلى لبنها قال مرها فلتحللها يطيب اللبن وعن اسحاق بن عمار قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن غلام لي وثب على جارية لي فأحبلها فولدت واحتجنا إلى لبنها فان أحللت لهما ما صنعا أيطيب لبنها قال نعم وتفصيل هذه الروايات ذكرناها في الفقه في باب الفضولي وباب الرضاع ولذا لا حاجة إلى التكرار وحيث قد عرفت ان الاعتبار بيد المعتبر في جعل الأثر الرجعي له فقد يطلق المقنن الأثر الرجعي وقد يقيد كما أن ذلك أيضاً كذلك بالنسبة إلى ما ورد في الشريعة مما قد يطلق الأثر الرجعي كما في البيع الفضولي بالنسبة إلى اجازة المالك وقد يقيد كما فيما اذا أجاز طرفا النكاح الذي أجراه الفضول بعد جريان العقد فيما إذا كانت المرأة خلية في

حال العقد لا ما اذا كانت مزوجة ولا فيما اذا كان الزوج حال العقد متزوجاً بخمس أو بالأخت أو ما أشبه ذلك وقد لا تصح اجازة المتقدم مطلقاً كما في الطلاق حيث اذ اطلق الفضول زوجة زيد فاجاز لم يصح الطلاق وكذا اذا نذر من قبل زيد ثم أجاز زيد النذر فان هذا الاختلاف حسب الأدلة وكما هذا جار بالنسبة إلى الأحكام الشرعية كذلك جار أيضاً في كيفية القوانين التطبيقية الموضوعة من قبل القوى الثلاث فقد يجعلون الأثر رجعياً مطلقاً وقد يجعلون الأثر رجعياً مقيداً وقد لا يجعلون أثراً بالنسبة إلى الزمان السابق مطلقاً كما أنه بالنسبة إلى الأمر التدريجي والذي توسط القانون في وسطه قد يجعلون الأثر للقانون السابق مطلقاً أو للقانون اللاحق مطلقاً حتى بالنسبة إلى الزمان السابق وقد يجعلون الأثر للقانون الثاني من حينه فالقانون الأول نافذ المفعول إلى حين القانون الثاني فان الاعتبار خفيف المؤنة كما عرفت وليس ذلك بمعنى جواز التناقض فيه فانه محال مطلقاً فلا يمكن اعتبار متناقض أو انتزاع متناقض ـ كما هو واضح ـ .

(مسألة) الحقوق فردية واجتماعية والحقوق الاجتماعية بحاجة إلى الاجتماع فانه بدون الاجتماع من السالبة بانتفاء الموضوع أما الحقوق الفردية فهي أما حقوق فردية على الأفراد فهذا أيضاً بحاجة إلى الاجتماع أما ما ليست على الأفراد فهي ليست بحاجة إلى الاجتماع فحقوق الانسان على نفسه وفي الحديث (ان لبدنك عليك حقاً) وفي حديث آخر (ان هذا الدين رفيق فأوغل فيه برفق) كما أن حق الحيوان على الانسان لا يحتاج إلى الاجتماع هذا على نحو الاطلاق أما من يعتقد بالله واليوم الآخر فهناك حق الله عليه أيضاً بل وان لم يعتقد باليوم الآخر فان حق المنعم وان لم يكن له ثواب وعقاب واجب عقلاً ولذا يثنى الانسان على من أنعم عليه وان لم يثن كان ناكراً للجميل عند الوجدان ويكون مسؤولاً أمام العقل وعلى أي حال فقول بعضهم أن الحق لا يكون إلا في الاجتماع محل نظر ، كما إن من قال من علماء الأخلاق : بأن الأخلاق لا تكون إلا في الاجتماع مستدلاً بأن الصدق والأمانة والتواضع والتعاون وما أشبه لا يكون إلا عند الاجتماع كلام ضعيف ودليله أخص من مدعاه اذ هذه الأمور بحاجة إلى الاجتماع لا أن كل الاخلاقيات كذلك فان (لا تمشي في الأرض مرحاً) والنشاط وروح الرجاء ونظافة الجسد والمكان وما أشبه اخلاق فاضلة واضدادها اخلاق رذيلة وان عاش الانسان في جزيرة منقطعة ثم الحق على نوعين حق مطلق يمتد بامتداد الانسان وحق موقت حسب القانون أو حسب عمل الانسان أو حسب حاجة الانسان فحق تقدم هذه السيارة على تلك أو تقدم المتقدم في الصف أو في المكان من باب(من سبق إلى ما لم يسبق اليه مسلم) أو ما أشبه حقوق قانونية حسب العمل أما الحقوق حسب

الحاجة كما اذا اضطر الانسان فانه ليس حقاً حسب العمل اذ لا عمل له وقد يكون الحق بيد الانسان فيمكن ان يدخل نفسه في موضوع يوقع الحق عليه أو له كما اذا تزوج حيث صار الحق له وعليه فاذا طلق خرج عن موضوع الحق وقد لا يكون بيده كحق الأبوين على الانسان حيث انه لم يكن باختياره المجيء إلى الدنيا بل فرض الحق عليه فرضاً والحق المربوط بالاجتماع قد يكون حق فرد على فرد كالزوجين والوالدين والولد وقد يكون حق الفرد على الاجتماع بدون المقابلة كحق المريض الذي لا يتمكن من أية خدمة على الاجتماع لا يقال أن في بعض شرائع الغاب لا حق لبعض المرضى حيث للاجتماع ان يمتنع عن اعطائه أي شيء حتى يموت فيما لا نفع فيه اطلاقاً كالأولاد الذين يولدون كقطعة لحم حيث بقائهم لا يكون الأوبالاً على الاجتماع بل وعلى انفسهم أيضاً لأنه يقال هؤلاء حقهم على الاجتماع هو احترام الانسان بما هو انسان والاجاز قتل المجانين الذين لا رجاء في برئهم وقتل المرضى الذين لا رجاء في صحتهم وقتل الشيبة الطاعنين في السن الذين لا ينفعون بشيء اطلاقاً ولذا فاللازم احترامهم بما هم انسان نعم ذكر بعضهم الحق في أراحة القسم الأول برصاصة الرحمة اذا لم يصدق عليهم الانسان حيث ان الانسان محترم دون غيره لكن الكلام في الموضوع وهو هل أن هناك ما لا يصدق عليه الانسان من هذا النوع اذا ولد من الانسان والحكم بأنه هل يجوز قتله أيضاً حتى اذا لم يصدق عليه الانسان وحيث أن البحث خارج عما نحن فيه لا نسهب الكلام فيه وقد يكون حق الاجتماع على الفرد كحق المنتخبين على المنتخب وقد يكون حق الاجتماع على الاجتماع كحق الدولة على الدولة ثم ان جملة من علماء الحقوق اختلفوا في الحق انه

ما هو وما جوهره وحقيقته فقال بعضهم أنه سلطة تتبع الارادة يصدقها الأنظمة الحقوقية فعلى هذا هي تابعة للارادة فاذا أراد الانسان كان له الحق في مورد التصديق واذا لم يرد لم يكن له حق وهذا التعريف يرد عليه .

أولاً : ان الحق امر واقعي وليس مربوطاً بالارادة وعدم الارادة .

وثانياً : انه ينتقض بحق الصغير حتى الجنين والمجنون ومن أشبه مع انهم ليست لهم الارادة .

وثالثاً : ان التعريف دوري كما هو شأن كل تعريف أخذ المعرف بالفتح في المعرف بالكسر وعرفه آخر بأنه المنفعة التي يحميها القانون ويرد عليه بالاضافة إلى ما تقدم من الدور وإلى أن الحق يشمل المنفعة والانتفاع وملك ان يملك بل ونفس الملك انه من تعريف الملزوم باللازم أو العلة بالمعلول فان الحق يوجب النفع لا ان الحق نفع وعرفه ثالث بالجمع بين الأمرين ويرد عليه بعض ما ورد عليهما وعرفه رابع بأنه مبعث السلطة سواء تمكن المتسلط من الممارسة بنفسه أو وليه كما في الصغير والمجنون لكن هذا أيضاً لا يصدق على حق الانسان على الله كما ورد في الدعاء (وبحقهم عليك) كما لا يصدق على حق الحيوان ولا على حق الشجر والبناء حيث ذكروا ان حقها الحفظ والرعاية عن الأذية في الحيوان وعن اليبس والجفاف والتلف في الشجر والعمارة وقد عرفه النائيني رحمه الله وجماعة بأنه مرتبة ضعيفة من الملك ويميزه عن الحكم انه قابل الإسقاط بخلاف الحكم وهذا محل تأمل في كلا جزئيه حيث أن كلاً من الحق في مقابل الملك والملك حقيقة كاملة في نفسه لا ان بعضه

اضعف من بعض فهل يقال أن النملة حيوان ضعيف في مرتبة الحيوانية قبال الفيل ثم ان حق الأبوة وحق البنوة وما أشبههما حقوق كما أن الحقوق كحق التحجير وحق النكاح والطلاق احكام وحيث ذكرنا بعض تفصيل ذلك في كتاب المكاسب والأرث لا داعي إلى تفصيل الكلام فيه فهو من حق بمعنى ثبت أي شيء ثابت لشيء مبعث آثار سواء كانت تكليفيه تلك الآثار أو وضعية والظاهران الشخصية الحقوقية غير المرتبطة بالأفراد من الأمور الجديدة منها أيضاً لكونها مبعث احكام حسب المقرر عند العرف وحال هذا حال الحقوق المستحدثة كحق التأليف وحق الاختراع وحق تجميع اجزاء دواء ينفع المرضى إلى غير ذلك من الحقوق الحديثة اذ بمجرد صيرورة شيء حقاً عرفياً يشمله الأدلة لتحقق الموضوع فانه لا يلزم وجود الموضوع في زمان الشارع فهل يلزم وجود البطاطا أو البرتقال والشاي أو البندورة في زمان الشارع حتى يحل بل بمجرد حصوله ولو بتركيب أو ما أشبه يكون حلالاً بدليل ﴿**أحل لكم ما في الأرض**﴾ إلى غير ذلك كما ذكرنا مثله في العقود الجديدة حيث يلزم الوفاء بها من جهة صيرورتها صغرى لكبرى ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ والشخصية الحقوقية قد تكون لمشتركين وقد تكون لمؤسسة فمثلاً المعمل الفلاني له شخصية حقوقية إلى غير ذلك ثم ان الحق عند المتشرعة خاص بما قرره الشارع انشاءاً أو امضاءاً وذلك يشمل ما اذا تجدد حق لم يبطله الشارع حيث يدخل في موضوع ان (حقوق المسلمين لا تبطل) ونحوه من الروايات الكلية المطلقة الشاملة لكل حق كان أو يكون نعم الحق الذي قرره الشارع لا يبطل بترك الناس له فلو ترك الناس حق الأبوة أو حق الزوجية أو ما أشبه ذلك لا يبطل بذلك الشرع الذي قرره الشارع

أماالحق المستحدث باعتبار جعل الناس لـه حقاً كحق التـأليف مثلاً مما دخل في موضوع الحق بجعل النـاس له اذا ابـطله الناس بـاعتبار جعـل الناس له حقاً كحق التأليف مثلاً مما دخل في موضوع الحق بجعل الناس له اذا أبطله الناس خرج عن الموضوعية فلا يترتب عليه بعد ذلك احكام الحقـوق ثم لا بـأس بـالإلمـاع إلى بعض الحقــوق العـامــة التي تقولبت بالقوالب الحديثة بعد القرون الـوسطى في الغـرب وان كان الاسـلام قد نادى بالصحيح منها منذ ظهوره بل جذورها توجد في الأديان السابقة كما أشار اليها القـرآن الحكيم وكما يجـدها الانسـان في الكتب التاريخيـة التي تحكى احـوال الأنبياء قبـل الاسلام أيضـاً ننقلها حسب مـا ذكـره بعض القواميس السياسية. وإن كان في التعبير بعض التسامح :

الأول : اعـلان الحقوق وهي وثيقـة سيـاسيـة تنص عـلى حقـوق الأفراد وحرياتهم وتلتزم الدول باحترامها وتعبر لذلك قيداً عـلى نشاطهـا ومن ذلـك اعلان وثيقـة الحقـوق الصـادرة في انجلـترا واعـلان حقـوق الانسان والمواطن الصادر في فرنساعقيب الثورةالمشهـورة عندهم وتـطلق مثل هذه العبارة في الولايات المتحدة على التعديلات العشرة الأولى عـلى الدستور الاتحادي التي تمت الموافقة عليها قبـل قرنـين تقريبـاً اذ تضمنت عـدداً من الحقـوق والحـريـات العـامـة أهمهـا حـريـة العقيـدة والتعبـير والاجتمـاع وحـريـة المسـاكن وبعض ضمـانـات التحقيق والمحـاكمـات الجنائية .

الثـاني : اعـلان حقـوق الانسـان وهـو التصـريـح عن الحقـوق الاساسية للانسان والحريات والتأمينات الأساسية عـلى اختلاف انـواعها وميادينهاالتي يجب أن يتمتع بها وقد صدر الاعلان الأول لحقوق الانسان

والمواطن قبل قرنين من الزمان عن الجمعية الوطنية الفرنسية أبان الثورة الفرنسية التي اعترفت فيه بصورة ايجابية بالمساواة بين جميع المواطنين وبحقوق الإنسان وبحرياته الأساسية وبأن الشعب مصدر لجميع السلطات وبأن القانون مظهر لارادة الأمة وقد أصبحت حقوق الانسان في الوقت الحاضر راسخة في ضمير الأمم الغربية والشرقية بينما كانت الفوضى تسودهما بخلاف الأمة الاسلامية التي عرفت الحقوق منذ بزوغ شمس الاسلام وفي الوقت الحاضر اعتادت الدول إلى تدوين الحقوق ووضعها في حماية القانون الدولي بالاضافة إلى القانون الدستوري الخاص بكل دولة وهكذا نص ميثاق عصبة الأمم التي نشأت في جنيف قبل ما يقارب ستين سنة على أحكام مختلفة تتعلق بحقوق الانسان وواجبات الدول نحوها وقد جاء ميثاق الأمم المتحدة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية يفتتح احكامه بالتصريح الرسمي عن ايمانه الراسخ بحقوق الانسان الأساسية إلى ان تبلورت هذه الحقوق في شرعة خاصة بها اعلنتها الامم المتحدة قبل اربعين سنة وهي الوثيقة العالمية لحقوق الانسان التي يمكن اعتبارها الاساس الأحدث لنظرية حقوق الانسان في الوقت الحاضر بالنسبة إلى الغربيين والشرقيين اذ انها تضم في مواردها الثلاثين المبادىء الجوهرية التي اجمعت الدول الاعضاء في منظمة الامم المتحدة على اقرارها والعمل بموجبها في تشريعاتها الداخلية وفي سياستها مع شعوبها وسائر شعوب الأرض وقد اشتملت هذه الشريعة على المبادىء الأساسية لحقوق الانسان في كل مكان والتي اصبحت في الدول المعاصرة جزءاً جوهرياً من الفلسفة الاجتماعية والمعنوية التي تعتمدها في أساس حياتها كقاعدة لسيادتها وحكمها مع فارق ان الدول

الديمقراطية تعمل بها غالباً بينما الدول الدكتاتورية المستبدة ذات الأحزاب الواحدة كالعالم الشرقي والعالم الثالث انما تتبجح بأنها تتبناها من دون تطبيق لها اطلاقاً هذا مع العلم بأنه كان قد صدر قبل هذا الاعلان التاريخي وبعده شرعات أخرى خاصة بمنظمات اقليمية معينة وما من دستور حديث في الدول الاستبدادية أو الدول الديمقراطية في مستهله بيان بتعداد هذه الحقوق حرصاً على تأمين حقوق الأفراد وحرياتهم سواء عملت الدولة بها كما في الدول الديمقراطية على الأغلب أو لم تعمل كما في الدول الدكتاتورية .

الثالث : اعلان حقوق الانسان والمواطن وهي وثيقة تحتوي على مبادىء الثورة الفرنسية المعروفة أكدت على حقوق الانسان الثابتة وأصبحت فيما بعد جزءاً من الدستور وقد اوحت إلى العديد من الاصلاحيين خارج فرنسا أيضاً والذين كانوا يرون في مساويء الملكية والأرستقراطية حواجز في طريق صعود الطبقات الوسطى .

الرابع : حق الاقتراع وهو عبارة عن حق المشاركة في تقرير أمر المشكلات السياسية المعروضة على الناخبين فيما اذا لم يكن هنالك أكثرية وأقلية حسب النصاب المقرر قانوناً ولما كان حق الاقتراح يمنح للمواطنين الذين يملكون صفات معينة يحددها القانون فأنّه ليس حقاً وراثياً تلقائياً فان بعض الحقوق تورث وبعض الحقوق لا تورث وبعضها مختلف فيها وبعضها مشكل حكمه يرجع فيه إلى الاصول كما ذكرنا ذلك في كتاب الإرث .

الخامس : حق تقرير المصير وهو مبدأ سياسي قانوني دولي يعبر

عنه بحق كل أمة في بناء دولة خاصة بها وهو الحق الطبيعي للشعب في اختيار مستقبلة السياسي وتقرير نوع السلطة أو شكل الدولة التي يريدان يخضع لها وذلك عن طريق الاستفتاءالحرودون تدخل خارجي وتحت اشراف قوة محايدة هي في معظم الأحيان الأمم المتحدة وقد أشيراليها أول ما أشير كما ذكره بعض السياسيين أبان الثورة الفرنسية وذلك ضد الامبراطوريات الأوروبية التي كانت تشن حملة ضارية للقضاء على كل نظام لا يوافق رأيهم وهكذا فقد أعلن زعماء الثورة الفرنسية استعدادهم لمساندة الشعوب الراغبة في ممارسة حقها في تقرير مصيرها وقد ارتبط هذا الحق طيلة القرن التاسع عشر المسيحي وحتى مطلع القرن العشرين بمسألة القوميات في أوروبا بشكل عام وفي الامبراطورية النمساوية المجرية بشكل خاص وكانت هناك عدة جوانب مثيرة للجدل والأهواء في هذه المسألة نظراً لما كانت تطرحه من مشكلات الانفصال الا انها كانت تتلخص آنذاك في نقطتين .

النقطة الأولى : مشكلة الأمم غير التاريخية أي التي لم يكن لها دولة عبر تاريخها التي بدأت تطالب بدولة مستقلة أو مرتبطة فدرالياً بدولة أخرى .

الثانية : مشكلات الأقليات وطموحها هي الأخرى نحو تشكيل دولة خاصة بها بتأييد من دولة أخرى أو نحو الانفصال والإنضمام إلى دولة أخرى ترتبط واياها بروابط قومية أو دينية أو لغوية أو عرقية وقد صممت هذه المسألة الحياة السياسية في أوروبا وقادت إلى حربين عالميتين وذلك قبل أن تعمل الولايات المتحدة الأمريكية إلى اعلان حق كل شعب بان يقرر مصيره بنفسه ومبنى دولته الخاصة به وكانت مبادىء

أربعة عشر أول وثيقة عالمية رسمية اظهرت الشرعية على مفهوم حق تقرير المصير وتدفع الشعوب المغلوبة على أمرها إلى المطالبة به وذلك على الرغم من أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت من أوائل الدول الحديثة التي رفضت هذا الحق لشعوبها وذلك عندما اعلنت ثلاث عشرة ولاية أمريكية جنوبية استقلالها عن الشمال الصناعي فقضت على هذا الاستقلال الذي أسمته انفصالاً بقوة الحديد والنار بعد حرب أهلية مدمرة والمبادىء الاربعة عشر التي استقبلتها شعوب الامبراطوريات المنهارة بأمل وحماس قد اصطدمت بالواقعية السياسية الباردة وبصعوبة أرضاء كل القوميات والأقليات وما يتضمنه ذلك من اعادة رسم خريطة العالم السياسية وهكذا فقد استعيض عن حق تقرير المصير بنظام الوصاية والانتداب كما أن عصبة الأمم عمدت إلى العبث بهذا الحق بطريقة خطرة كانت من جملة الأسباب التي قادت إلى نشوب الحرب العالمية الثانية ولعل منظمة الأمم المتحدة قد اتعظت من التجارب السابقة فوازنت بين حق تقرير المصير وحق بناء الدولة وحق الانفصال فاعتمدت صيغة عامة تحصر حق تقرير المصير بالشعوب الواقعة تحت الاستعمار أو الحماية أو الانتداب وفي النهاية فان مبدأ تقرير المصير أصبحت في الممارسة السياسية الدولية المعاصرة مرادفاً لحقوق الشعوب المستعمرة في الاستقلال شرط أن يكون هذا الاستعمار واضحاً وشرط أن لا يعرض هذا المبدأ وحدة الدول السياسية القائمة للخطر ولكن من الواضح ان امثال هذه الحقوق أداة تلاعب بيد المستعمرين والالم تضح الجزائر بمليون ونصف من تسعة ملايين لأجل خلاصها من الاستعمار الفرنسي ولم يضح شعب فلسطين عشرات الألوف من القتلى منذ أربعين سنة

ضحايا استعمار بريطانيا واستعمار أمريكا في سبيل استرجاعها بلادها وإلى اليوم ولم يضح شعب أفغان بمليون ونصف من القتلى وخمسة ملايين ونصف من المطاردين وهم ثلث سكان البلاد قبال الاستعمارالروسي إلى أمثلة كثيرة أخرى .

السادس : حق الدفاع المشروع عن النفس والبلد وهو حق من الحقوق المشروعة سواء بالنسبة إلى الفرد أو الدولة وهو يجيز استخدام القوة لدفع الاعتداء الواقع عليه أو عليها وبالقدر الذي يحقق هذا الهدف ولا يتعداه وهذا الحق تجيزه الشرائع السماوية كما تجيزه القوانين الوضعية الداخلية والدولية ويرد اصطلاح حق الدفاع المشروع عن النفس عادة في مجال حقوق الأفراد في القوانين والمحاكم الداخلية وفي مجال الدول عندما تطرح قضايا الحرب وتحديد مشروعيتها من عدمه بأن تكون الحرب مشروعة برأي فقهاء القانون الدولي عندما تكون دفعاً لاعتداء واقع بالفعل وهذا هو الدفاع عن النفس وقد قرره الاسلام والاديان السماوية فانه شريعة الله سبحانه وتعالى المطابقة للعقول لكن بعض من يسمون بفقهاء القانون الدولي في العصر الحديث لم يقيدوا الحرب المشروعة بحق الدفاع عن النفس أو حماية الحقوق فذهب إلى أن الحرب تكون مشروعة متى دعت اليها مصلحة الدولة وان للحرب دائماً ما يبررها اذا كانت أصلح وسيلة لتحقيق الأهداف وانه لا تقيد الدولة بالالتجاء إلى الحرب أي اعتبار سوى مصالحها الخاصة ويجيز ميثاق الأمم المتحدة للدول استعمال هذا الحق ولكن يشترط أن يكون استخدام القوة محدوداً سواء زمنياً أو في مدى اتساع العمليات العسكرية كما يشترط اعلام مجلس الأمن الذي يكون عليه التدخل في أسرع وقت

ممكن لانهائها والقرآن الحكيم شرع الحرب في موردين فقط وكلاهما دفاع فقال سبحانه ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين﴾ على ما ذكرنا تفصيله في كتاب الجهاد وغيره .

السابع : حق الرد ويستخدم في القانون الدولي للدلالة على حق الدولة في اللجوء إلى اجراءات ضارة ولكنها جائزة ضد دولة أخرى لدفع ضرر وقع أو قد يقع عليها نتيجة لاجراءات معادية اتخذتها الدولة الأخيرة ويشبه هذا الحق حق الثار أو الانتقام الذي كانوا يستعملونه في الزمان القديم وذلك انما يكون بعد سلسلة أفعال غير جائزة تقدم عليها دولة أخرى ضد هذه الدولة صاحبة الحق .

الثامن : الحقوق المدنية وهي عبارة عن مجموعة الحقوق التي يمتلكها الفرد بصفته مواطناً والتي يقربها القانون وتلتزم بها الدولة كالحق في الحياة والحرية والكرامة وفي المساواة مع الآخرين وفي تكافؤ الفرص وغير ذلك من الحقوق الذي نص عليها الاعلان العالمي لحقوق الانسان وقد ذكرنا في كتاب الفقه الادارة بعض الانتقادات على ذلك الإعلان وان الأمر بالنسبة إلى الموازين العقلية لا يطابق تمام المطابقة مع ذلك وعلى كل فتبين دساتير الدول وقوانينها طبيعة هذه الحقوق وحدودها وكيفية صيانتها بسبب الهيئة القضائية وبشكل عام فان مفهوم الحقوق المدنية مرتبطة بفكرة الحقوق والقانون الطبيعي ومفهوم الحقوق الأساسية للانسان وقد تعزز بقيام الحركات التحررية والتقدمية في العصر الحديث .

التاسع : حق المرور البحري وهو عبارة عن حق السفن البحرية

التجارية بل والحربية أحياناً (في زمان جواز الحرب عند الأمم المتحدة) .

بالمرور في المضائق الدولية شريطة التزام هذه السفن بالحفاظ على سلامة وأن الدولة التي تمر ضمن شواطئها واطاعة قوانينها ولكن هنالك حدود معينة لمدى التزام تلك السفن بالقوانين المحلية وفي الاسلام هذا الحق موجود لكل غير معتد فان الانسان حر له الحق في السير في البر والجو أو البحر طولاً وعرضاً أو ارتفاعاً كما تفعله الطائرة عند صعودها والغواصة عند هبوطها .

العاشر : حقوق السحب الخاصة وهي وسيلة دفع أقره صندوق النقد الدولي ويستعمل لتسديد المدفوعات بين بنوك الأصدار ونظراً للتفاوت الذي قد يحصل بين فترة وأخرى في سعر بعض العملات فان حقوق السحب الخاصة تتأثر سلباً وايجاباً بهذا التفاوت لكن على أساس مجموع العملات وعلاقتها فيما بينها وليس على أساس عملة واحدة كالدولار مثلاً أما اتباع حقوق السحب الخاصة في تحديد اسعار سلع معينة كالنفط مثلاً يقلل من التقلبات وبالتالي يقلل من الخسائر التي قد تحصل ومن المفضل تطبيق هذه الطريقة خاصة وان التسعير حالياً يعتمد على بعض العملات الأجنبية .

ولا يخفى أن هذا الحق بقي حبراً على ورق حيث تلعب به الدول الكبار حسب مصالحها الخاصة .

(مسألة) هناك حق وحكم ودين وتكليف فالحق هو الصفة الاعتبارية الثابتة على موصوف خاص فقد يكون ذلك الموصوف حقيقياً كحق زيد وقد يكون اعتبارياً أيضاً كحق الجماعة بما هم جماعة حيث ان الجماعة بما هم كذلك لا وجود حقيقية لهم ولا وجود انتزاعية كزوجية الأربعة بل لهم وجود اعتباري قام الحق الذي هو اعتبار أيضاً بهذا الاعتبار وأثر الحق صحة الانتقال بلا بدل أو بدل كهبته أو بيعه وما أشبه مما جرى الاعتبار العقلائي في مبادلته كحق القسم في الزوجة مع زوجة أخرى حيث يصح البيع والصلح والهبة بينهما لا يحق لها رهنه كان يرهن حقها في القسم مع زوجة أخرى في قبال أخذها ديناراً منها فاذا وفت المقترضة وردت الدينار فهو والا فللزوجة المرتهنة أن تبيع ذلك الحق لزوجة ثالثة مثلاً في قبال قدر قيمة هذا الحق فان زاد عن الدينار ردت الزائد إلى المقترضة وان نقص أخذت التفاوت منها كما أن أثر الحق صحة الاعراض عنه واسقاطه وانه اذا مات ذو الحق ورثه الوارث فهذه الأمور الثلاثة من آثار الحق اذا كان حقاً مطلقاً واذا كان حقاً في بعض الجهات مثلاً جعله اعتباراً قابلاً للنقد لا للإرث وهكذا اتبع قدر الاعتبار فان الحق مقولة اعتبارية في محاذاة المقولة الحقيقية كما أن الأمر كذلك في كثير من المقولات الحقيقية والاعتبارية مما يظهر حال المقولة الاعتبارية من المقولة الحقيقية فكيف ما تكون الحقيقية تكون الاعتبارية إلا ما خرج أي لم يعتبر عند العقلاء مثلاً الكتاب وهو مقولة حقيقية قابلة للنقل والانتقال والإرث والإسقاط بأن يعرض عنه مالكه كذلك الحق واذا لم يتمكن ذو الحق من هذه الثلاثة كحق الأبوة مثلاً حيث لا يقبل إسقاطاً ولا انتقالاً ولا توارثاً فهو حكم في الاصطلاح واذا قبل الاعتبار البعض من الثلاثة

دون بعض فهو باعتبار القابل حق وباعتبار غير القابل حكم مثلاً حق الشفعة غير قابل للنقل لكنه قابل للإرث فهو حكم من جهة النقل وحق من جهة الإرث هذا بعض الكلام في الحق والكلام من جهة الأصل والمفهوم أما من جهة المصداق فاذا قال الشارع الشيء الفلاني حق ولم تكن قرائن مخصصة فهو قابل للصفات الثلاث لأنه معنى كونه حقاً لفلان كما أن القابلية للثلاثة معنى كونه ملكاً لفلان في المقولة الحقيقية وإلا لزم التخصيص في الحكم كما يلزم التخصيص في الحق اذا لم يرد الملكية المطلقة أو الحقية المطلقة ومثل تصريح الشارع بأنه حق بدون تقييد ما إذا كانت هناك قرائن على الحقية بدون تقييد أو تخصيص وان لم يكن تصريح ولا قرائن اقتصر على مقدار الدليل لأن الأصل نفى ما سواه ومن هنا قال النائيني وغيره أن الأصل استصحاب عدم الانتقال والإسقاط والتبديل في مورد الشك فان كلامهم هنا لا ما اذا كان حق بقول مطلق يظهر من النص ونحوه ثم المشهور ان الحق في قبال الواجب لكن الظاهران الحق قد يكون في قبال الحق وقد يكون في قبال الواجب وقد لا يكون في قباله شيء فان المتبايعين كل واحد منهما له حق على الآخر فالحقان متقابلان ومن يعطى ديناراً لأجل كنس انسان الشارع الذي لا يرتبط به يقع الحق في قبال الواجب وان صح أن يعبر عنه أيضاً بأن الحق في قبال الحق أما من يولد غير قادر على العمل ولا مال له فحقه على الولي بدون حق للولي عليه ولا واجب عليه وكذلك حال المريض الذي لا شيء له حتى يكون حقاً ولا قدرة له حتى يكون واجباً عليه وحيث قد عرفت أن الحق صفة ثبوتية اعتبارية فالواجب والمستحب يتعلقان بالحق لأنهما حكم لا بد لهما من موضوع أما الأحكام الثلاثة

الأخر من الحرام والمكروه والمباح فلا تتعلق بالحق لاستلزام ذلك التناقض بين الأصل والفرع اذ التناقض قد يكون بين شيئين في عرض واحد كالوجود والعدم فانهما بالنسبة إلى المهية في عرض واحد لا يقال العدم ليس شيئاً حتى يوصف بالعرضية والطولية لأنه يقال لا يريد خارجية العدم بل حاله حال ما يقال من أنه تناقض بين الوجود والعدم حيث أن صفة التناقضية أيضاً لا يمكن أن تكون خارجية لأن العدم الذي ليس بخارجي لا يمكنه وصفه بشيء خارجي وانما المراد بصفة التناقضية انه صفة على موصوف مركزه الذهن لكن الذهن مرآة للخارج أي أن الذهن يتصور انهما في الخارج لا يجتمعان فالعرضية والطولية أيضاً بين الوجود والعدم أو بين آثار الوجود والعدم أو العكس محلها الذهن مرآة للخارج وعلى أي فكما أن العدم في عرض الوجود لا يجتمع مع الوجود لا يجتمع مع آثار الوجود فان الأثر والعدم وان لم يكونا في عرض واحد لتقدم رتبة العدم على رتبة آثار الوجود إلا أن المحذور في التناقض مع حفظ الوحدات الثمان آت في العدم أيضاً المتقدم والأثر المتأخر فكما أنه لا يمكن أن تجتمع الشمس مع عدمها كذلك لا يمكن أن يجتمع أثر الشمس من الحرارة والنور مع عدم الشمس اذ معنى وجود اللازم وجود الملزوم وإلا لبطل الملازمة ومعنى وجود الملزوم حصول التناقض بينه وبين عدمه وغنى عن القول أن العدم عدمان عدم اللازم وعدم الملزوم فعدم الملزوم ووجود الملزوم متناقضان في المرتبة وكذلك عدم اللازم ووجود اللازم متناقضان في المرتبة أما عدم الملزوم ووجود اللازم أو العكس فتناقض في غير المرتبة واذا ثبت ذلك ثبت استحالة الأحكام الثلاثة مع الحق فلا يكون حق حرام أو مكروه أو مباح لأن

الحق لازمه التنفيذ المانع من النقيض فكيف يجتمع هذا اللازم مع ضرورة عدم التنفيذ في الحرام أو أفضلية عدم التنفيذ في المكروه أو التساوي بين التنفيذ وعدم التنفيذ في المباح نعم اذا قيل حق مكروه فاللازم أما اختلاف المتعلق وأما أن يكون الجمع بينهما كالجمع بين الواجب والمكروه كالصلاة في الحمام وحيث أن البحث خارج عن موضوع الكتاب اكتفينا بالالماع اليه ومما تقدم ظهر أنه لو قلنا بأنه حق مستحب كبعض حقوق الزوجين بعضهما على الآخر نكون قد تنازلنا عن معنى الحق لا عن معنى المستحب اذ الحق بمعناه الأول لا يجتمع مع المستحب أيضاً اذ الحق معناه صفة اعتبارية والصفة ثابتة ولا معنى لاستحبابها وانما المراد أن هذه الصفة الثابتة للمكلف الخيار في الإتيان بلوازمها أو عدم الإتيان مع أفضلية الإتيان ثم هناك سبب وحق وأثر ولكل إسم مثلاً البيع سبب والملك حق والتصرف أثر الملك ويسمى الحق بالأسامي الثلاثة بالاعتبارات الثلاثة فيقال مشتر بالاعتبار الأول ومالك بالاعتبار الثاني ومتصرف بالاعتبار الثالث وهكذا حال ناكح وزوج وواطي إلى غير ذلك ثم اذا لزم اعطاء شيء أو عمل في قبال الحق على من عليه الحق عبر عنه أيضاً بالمديون والملتزم والمتعهد فمن باع داره ولم يسلمها يقال له انه مديون المشترى ومتعهد بدفع الدار إليه وملتزم به كما أنه اذا استأجره لخطابة أو لكتابة أو صلاة قضاء أو ما أشبه يعبر بهذه التعابير أيضاً فمديون لأنه في ذمته وملتزم لأنه ألزم نفسه بذلك أو ألزمه من له الإلزام مثل الزام الله سبحانه أو إلزام السيد لعبده أو الزوج لزوجته فيما له حق عليها فيقال لها أنت ملتزمة بالتمكين للزوج بينما يمكن أن لا تكون الزوجة التزمت لذلك لأن أباها عقدها وهي صغيرة

وان السيد حللها لشخص بالنسبة إلى الأمة ويقال له متعهد لأنه في عهدته ولعل الفرق بين الذمة والعهدة ان الأول باعتبار استقرار الشيء على الإنسان كالنظر إلى الظرف والمظروف فقط بينما الثاني يضاف عليهما أنه تعهد بذلك فهناك ثلاثة أشياء.ظرف ومظروف وإشارة إلى وضع الظرف في المظروف والتكليف يقال بالنسبة إلى ما على الانسان أن يفعله أو يتركه وهو من الكلفة بمعنى المشقة سواء في كل الأحكام الأربعة فان المستحب والمكروه أيضاً تكليف لكن هذا بدون المنع من النقيض أما المباح فتسميته تكليفاً من باب السياق مثل تسمية المنطقيين القضية السالبة حملية أيضاً مع أنه لا حمل لوضوح الفرق بين المعدولة والسالبة المحصلة وربما يقال أن المباح أيضاً تكليف لما ورد من أن الله أحب أن يؤخذ برخصه كما أحب أن يؤخذ بعزائمه حيث فرق بين الحرية في الأخذ وعدم الأخذ قبل التشريع فلا حب هناك ولا محبوبية لشيء وجوداً وعدماً وبين الحرية بعد التشريع حيث أضيفت صفة المحبوبية على الشيءالذي كان حراً فيه فبعد التشريع يأخذ أو يترك انطلاقاً عن التشريع الذي هو تكليف بينما كان سابقاً على التشريع يأخذ أو يترك من باب الانطلاق الطبيعي ثم انه ربما يقال انك مكلف أو ملتزم ولا يقال انك مديون مثلاً الانسان عليه ان يحترم حقوق الأخرين في دمائهم وأموالهم واعراضهم فيقال أن الناس مكلفون باحترام دم زيد وماله وعرضه بأن لا يراق الأول ولا ينهب الثاني ولا يهتك الثالث كما يقال انهم ملتزمون بذلك ولا يقال انهم مديونون .

ثم الظاهر انه يمكن جمع الحق والتكليف وان أشكل فيه الشيخ ، والنائيني ، وغيرهما وتبعهم على ذلك جمع من علماء الحقوق بتقريب ان

الحق للانسان والتكليف عليه وهما متقابلان لكن حيث أن الانسان له اعتباران فباعتبار يحق وباعتبار مكلف ولا مانع من ذلك ولذا ورد أن لبدنك عليك حقاً فالراحة والأكل وما أشبه حق البدن والمكلف بتنفيذ ذلك الحق هو الانسان نفسه وفي رواية أخرى يسأل يوم القيامة عن الإنسان عن (شبابه فيم أبلاه وعن عمره فيم أفناه) إلى غير ذلك وهذا من جهة انه من المقولات الاعتبارية الموازية للمقولات الحقيقية وفي المقولات الحقيقية يمكن الاتحاد باعتبارين ففي المقولات الاعتبارية أيضاً يمكن ذلك بهما كالانسان المريض يطيب نفسه فهو طبيب ومريض والانسان الذي يقتل نفسه قاتل ومقتول وكذلك الضارب نفسه إلى غير ذلك فأي مانع في أن يكون مكلفاً واذ حق في حال واحد وأما ما ذكره الاعلام المتقدمون من الاستدلال بأنه لا يمكن انتقال حق المديون إلى نفسه حتى يكون طالباً ومطلوباً ودائن ومديناً فان أريد عدم الاعتبار العقلائي فهو تام وان اريد عدم الإمكان كعدم أمكان جمع اعتبارين متقابلين اذ المحالاة في الحقائق كالضدين والنقيضين وما أشبه آتية في الأمور الانتزاعية والاعتبارية فلا يمكن أن يكون شيء واحد ثلاثة وأربعة كما لا يمكن اعتبار شيء ملكاً تاماً لانسان وملكاً تاماً لآخر وهكذا ففيه انه لا وجه لعدم امكان الاعتبارين ولو فرض أن المعتبر اعتبر الحق كالشيء الخارجي الذي للانسان لكنه شيء ذمي وله آثاره لم يكن بذلك بأس فاذا كان بعض غير المسلمين أو غير المؤمنين اعتبروا ذلك حتى يكون طلبه من نفسه كطلبه من زيد يصح لنا بدليل الإلزام جعل ذلك الطلب من نفسه كجعلنا ذلك الطلب من غيره ثم ان من جمع الحق والتكليف الحضانة بالنسبة إلى الأبوين على التفصيل المذكور في الفقه

وقد ذكرنا هناك أنه اذا لم يكن الأب فالأم تقوم مقامه في الوجوب عليه لآية أولى الأرحام وغيرها فانه حق لهما في وقت هو تكليف عليهما أيضاً وكذلك مسائل الولاية على الوقف أو على الأمة ونحو ذلك والوصاية وغيرهما كحق الزوجين في المقاربة فانه حق وتكليف مثلاً المرأة مكلفة بالتمكين كما انه حق لها وامكان المناقشة في بعض الأمثلة بقي شيء لا ينافي نريد اثباته من الصغرى الجزئية وهو ان الحق قد يكون فردياً كما عرفت وقد تجتمع جملة من الحقوق المنسقة بينها فيما لها هدف واحد ويسمى حينئذ بالمؤسسة الحقوقية مثل العائلة فانها مؤسسة حقوقية بوجود حقوق الزوجين على الآخر حقوق الأولاد عليهما وحقوقهما على الأولاد فهذه المؤسسة الحقوقية وجدت بهدف الترابط بين جملة من افراد المجتمع وتربية الأولاد والتقدم بالمجتمع إلى الأمام لأن المجتمع متكون من كثير من اللبنات واللبنات قد تكون مؤسسات وقد تكون افراداً واللبنات المؤسسية بعد اللبنات الأفرادية وهكذا حال المؤسسة الاقتصادية الاشتراكية حيث يجتمع فردان أو أكثر للأمور الاقتصادية على نحو المضاربة أو الشركة مثلاً فهي مؤسسة اقتصادية فيها حقوق متعددة متناسقة لأجل تقوية الاقتصاد وهكذا الحال في المؤسسة الثقافية أو العسكرية والسياسية أو غيرها فان كل مؤسسة عبارة عن جملة من الحقوق التي بينها تنسيق خاص والهدف منها أمر خاص وعلى هذا فالمؤسسة الحقوقية تتوقف على ركنين .

الأول : جملة من الحقوق المتشابكة المتناسقة المرتبطة ببعد خاص .

والثاني : كون الهدف منها بعد خاص من ابعاد الحياة فان اجتمع

رجل وامرأة ورضيا بالزوجية على المراسيم الخاصة كان ذلك هدفاً إلى مئات الحقوق مع أن الغالب عدم اطلاعهما على أكثرها حيث أن المشرع جعل تلك الحقوق بعد التوافق على الزوجية والعقد كأحكام النفقة والمهر والمقاربة والمعاشرة والأولاد والطلاق والخلع والمباراة والظهار والأيلاء وغيرها وكذلك اذا عقد اثنان عقد المضاربة إلى غير ذلك وعليه فاذا عرف الانسان أن الشخص في أية مؤسسة حقوقية عرف وضع الشخص والحقوق التي له أو عليه ثم أنه قد يوسع في أمر المؤسسة الحقوقية فتشمل الواجب والحرام والعقاب والضمان وما أشبه مثلاً المؤسسة الجاسوسية يعبر عنها بالمؤسسة الحقوقية فهناك جواسيس من قبل الدولة الاسلامية الصحيحة على الاعداء أو على الموظفين وكلاهما جائز في الشريعة الاسلامية بالمعنى الأعم الشامل للواجب فقد جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم جواسيس في عدة قضايا اذ روى أنه بعث عبدالله بن أبي حدرد الأسلمي يوم حنين وأمره أن يدخل في العدو حتى يعلم علمه ثم يأتيه به ففعل وبعث بسبس بن عمر الجهني وعدى بن الرعباء قبل غزوة بدر يتجسسان اخبار ابي سفيان وهو في تجارة قريش عائداً من الشام وبلغه صلى الله عليه واله وسلم ان زعيم بني الحيان من هذيل يجمع له الناس ليغزوه بهم بعد أحد فبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم جاسوساً مسلماً اسمه عبدالله بن أنيس ليقف على جلية أمره وأرسل صلى الله عليه وآله وسلم حذيفة بن اليمان يوم الخندق قائلاً له ادخل في القوم فانظر ماذا يفعلون ولا تحدثن شيئاً حتى تأتينا في قصص طويلة مذكورة في التواريخ وكذلك جعل علي عليه الصلاة والسلام الجاسوس على موظفي الدولة وهكذا جعل الحسين عليه الصلاة والسلام بعض

ذويه عيناً على المدينة عند خروجه منها إلى كربلاء فهذه جواسيس يصح شرعاً ويجب الأمر عيناً أو كفاية أما التجسس على المسلمين من غير الصنفين فهو محرم مشمول لقوله تعالى ولا تجسسوا وهناك روايات أخرى تدل على التحريم أيضاً كما أن عقوبة جاسوس الكفار على المسلمين القتل ان رآه ولي الأمر صلاحاً كما ورد عن سلامة بن الأكوع قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هوازن فبينما نحن نتضحى (أي نأكل الضحى) اذ جاء رجل على جمل أحمر فأناخه إلى أن قال ثم تقدم يتغدى مع القوم وجعل ينظر وفينا ضعفة أي حالة ضعف وهزال ورقة في الظهر وبعضنا مشاة اذ خرج يشتد فأتى جمله فقعد عليه فأناره فاشتد به الجمل فقال النبي صلى الله عليه وسلم اطلبوه فاقتلوه قال سلمة وخرجت اشتد إلى أن قال حتى أخذت بخطام الجمل فأنخته فلما وضع ركبته في الأرض اخترطت سيفي فضربت رأس الرجل فسقط ثم جئت بالجمل أقوده عليه رحله وسلاحه نعم لولى الأمر أن يعفو كما روى عن الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال بعثني رسول الله انا والزبير والمقداد بن الأسود قال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ (مكان) فان بها امرأة راكبة ومعها كتاب فخذوه منها فأتينا به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا به من حاطب بن أبي بلتعة إلى جماعة من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يا حاطب ما هذا قال يا رسول الله لا تعجل علي وذكر عذراً فقال عمر يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق فقال أنه شهد بدراً وما يدريك لعل الله أن يكون اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فان الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم اراد صرف عمر من قتل حاطب بإبداء عذر له مما يدل على أن قتله جائز في نفسه نعم اذا أسلم الجاسوس فالاسلام يجب ما قبله فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن فرات بن حيان وقد كان جاسوس الكفار ان النبي يأمر بقتله وكان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار فمر بحلقة من الأنصار فقال إني مسلم فقال رجل من الأنصار يا رسول الله انه يقول انه مسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان منكم رجالاً نكلهم إلى ايمانهم منهم فرات بن حيان إلى غير ها من الروايات التي لسنا نحن بصدد تفصيلها الآن كما أنه ورد أن الإمام الحسن قتل جاسوس معاوية واذا سبب الجاسوس المحرم عمله خسارة بالمباشرة كان ضامناً لقاعدة من أتلف وشبهه كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الجاسوس المحلل فعله حيث أن حلية الفعل ليس معناها عدم الضمان بل اللازم الضمان جمعاً بين الأمرين كأكل المخمصة إلا اذا كان التلف من الكفار فالمحارب لا احترام لماله وعرضه ودمه في غير المحرم شرعاً فانه لا يجوز تعذيب الكافر أو المثلة به أو عمل المحرم في عرضه إلى غير ذلك مما لسنا نحن بصدده الآن وانما كلامنا في المؤسسة الحقوقية التي لا تخص أمثال ما ذكرناه في السابق بل تشمل الأحكام التكليفية والوضعية الايجابية والسلبية فتعبيرهم بالمؤسسة الحقوقية لا يوهم منه أن المراد الحقوق فقط بمعناها الأخص بل الأمر شامل للحقوق بالمعنى الأعم من التكليف والوضع الايجاب والسلب ولا يخفي ان المؤسسة الحقوقية ليست خاصة بحقوق الأفراد أي ليست هناك حقوق افراد اجتمعت فقط بل المؤسسات الحقوقية تشمل حقوق المؤسسة بما هي مؤسسة أيضاً كما تقدم الألماع اليه وذلك ورد في الكتاب كقوله

سبحانه (ويتبع غير سبيل المؤمنين) والسنة كقوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك) فهو غير حق مؤمن ومؤمن ورأى فقيه وفقيه وانما للاجتماع والكثرة مدخلية في الحق كما أنه يمكن جعل الحاكم الاسلامي ذلك الحق أيضاً حسب الصلاح .

(مسألة) الحق على ثلاثة أقسام أما مالي بحت كحق الشفعة وأما غير مالي بحت كحق الإمام في المسجد الذي يداوم في الصلاة فيه وحق المدرس في المدرس الموقوف الذي يداوم الدراسة فيه وما أشبه وقد يصطلح على ذلك بحق الانتفاع والمشهور انه لا يقابل بالمال لكننا ناقشنا في ذلك في كتاب أحياء الموات وانه يصح تبديله بالمال أيضاً حق الانتفاع غير حق المنفعة فحق المنفعة ملك بينما حق الانتفاع حق فالانسان الذي استأجر داراً منفعة الدار للمستأجر بخلاف من يتقدم في المسجد للصلاة على غيره حيث يكون هناك حق السبق بدليل من سبق إلى ما لم يسبق اليه مسلم والقسم الثالث ما له جانبان المالي وغير المالي كحق الزوجية وما أشبه حيث أن مثل هذا الحق يسبب المال وهو النفقة كما يسبب الاستفراش وغيره والحق المالي على قسمين ابتدائي أي انه ابتداءاً يقابل بالمال كحق البائع على المشتري وبالعكس سواء كان المال نقداً أو عروضاً وما أشبه ذلك وطريقي أي انه يمكن تبديله بالمال كحق المرتهن في الشيء حيث يمكن تبديله بالمال اذا لم يف الراهن بدينه وبتقسيم آخر الحق ينقسم إلى قسمين .

احدهما : ما لا يمكن تبديله اطلاقاً كحق الزوجية والأبوة وتولي الوقف وما أشبه ذلك .

والثاني : ما يمكن تبديله كحق القسم في الزوجة ثم ان الشيء القابل للمبادلة بالمال أم عين أو منفعة أو انتفاع أو عمل أو ملك أن يملك .

فالأول : كالدار المملوكة .

والثاني : كمنفعة الدار المستأجرة .

والثالث : كالانتفاع بغرفة المدرسة .

والرابع : كعمل النجار والحداد والبناء وغيرهم .

والخامس : كحق الصياد في الصيد فانه يملك أن يملك فيجوز لصياد آخر أن يعطيه مالاً لأن لا يصيد بان يرفع يده عن الصيد أما مثل حق التأليف ونحوه فهو داخل في المنفعة ويمكن أن يعد قسماً سادساً ومنه ظهر انه يمكن اعطاء المال في قبال شيء ايجابي كما يمكن اعطاء المال في قبال شيء سلبي فالنجار يعطي المال في قبال نجارته أما الصياد يعطي المال في قبال عدم صيده والمراد استمراره على الحالة التي هو فيها لا ان العدم يقابل بالمال كما قد سبق الإلماع اليه ثم اذا كان حق له جانبان مالي وغير مالي ففوض في مقابل المال أو غير المال صاحب الحق حقه المالي إلى إنسان آخر ليس معنى ذلك أنه سقط حقه بالمرة وانما يبقى حقه غير المالي لنفسه مثلاً حق التأليف له جانبان حق مالي وحق اخلاقي فاذا فوض المؤلف حق تأليفه إلى غيره في مقابل المال أواالهبة أو ما أشبه بقي لنفسه حقه الأخلاقي مثلاً له الحق في أن يقف دون من يريد تحريف تأليفه أو تقليده أو زيادته ونقيصته أو ما أشبه ذلك ثم الحق المالي قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً مثلاً شرح اللمعة يساوي ديناراً وهذا حق مالي أما اذا كان ممضى بامضاء الشيخ المرتضى رحمه الله يساوي مائة دينار وهذا التفاوت انما هو لمكان الذكرى وهو غير مالي أو يقال انه معنوي وكذلك حال سائر الذكريات ذات الأثمان المرتفعة ولذا رد الإمام السجاد عليه الصلاة والسلام يزيد حيث أراد تعويضه مما فقدوه في كربلاء بالدرهم

والدينار فقال عليه السلام انه يريد نفس تلك الآثار وكذلك بيع برد رسول الله (ص) وقباء الامام ارضائه باضعاف اضعاف قيمهما إلى غير ذلك وانما يصر الانسان على الذكرى ويحترمه لأن في الانسان جهة مادية تملأها المادة وجهة معنوية لا تملأها إلا المعنويات نعم قد يبدل الانسان المادة إلى المعنى كما يعطى مائة دينار ويشتري امضاءالشيخ وقد ينعكس بأن يعطي امضاء الشيخ ويأخذ مائة دينار ثم ان الحق المالي قد يكون له بعد واحد من المالية وقد يكون له بعد بعد بعد مثلاً الدينار الملكي يعادل مائة قرص من الخبز في قوته الشرائية فاذا تبدلت الملكية إلى الجمهورية سقط الدينار الملكي عن التعامل في بعده الأول وجاء بعده الثاني لأنه يكون حينئذ من الآثار فربما يساوي ديناراً أيضاً وربما أقل وربما أكثر وهناك بعض الحقوق المتعلقة بالأعيان لكن العين لا تقابل بالمال وانما الحق نفسه يقابل بالمال كما اذا انكسرت زجاجة زيد فان تلك المكسورات لا تقابل بالمال لكنها تبقى في حق اختصاص مالك الزجاج فليس لأحد أن يتصرف فيها ما دام المالك لم يعرض عنها فاذا اراد التصرف لصاحب المال ان يقول لا أتنازل عن حقي إلا بكذا من المال وهكذا اذا ماتت شاة زيد فان الشاة لا تقابل بالمال لكن قد يريدها زيد للتسميد أو لأطعام الجوارح أو ما أشبه ذلك فليس لأحد سلبها منه رغماً عليه لبقاء حق الاختصاص حتى مع قطع النظر عن المحللات في الميتة وهكذا الخل اذا صار خمراً ولا يمكن اعادتها خلاً فان له فيها حق الاختصاص لأنها نافعة في قتل ديدان المراحيض وبعوضها والأدلة المانعة عن بيع الخمر منصرفة عن بيع الحق لتلك المنفعة المباحة ثم أن بعضهم قسم الحق إلى حق علمي وحق شخصي والحق العلمي سلطة قانونية

مباشرة على الشيء محل الحق ومن ثم يقتصر صاحب الحق بالشيء اتصالاً مباشراً دون وسيط أمّا الحق الشخصي فعلاقة تقوم بين دائن ومدين قد يكون محلها شيئاً ولكن الدائن لا يتصل بالشيء اتصالاً مباشراً وانما يتصل به بواسطة المدين وهذا يجعل الحق العيني بخلاف الحق الشخصي يتركز في الشيء وينصب عليه انصباباً مباشراً ثم قال الشيء في نظر القانون هو ما يصلح أن يكون محلاً للحقوق المالية فشرط الشيء اذاً أن يكون غير خارج عن التعامل أي قابلاً للتعامل فيه فكل شيء غير خارج عن التعامل بطبيعته أو بحكم القانون يصح أن يكون محلاً للحقوق المالية والأشياء التي تخرِج عن التعامل بطبيعتها هي التي لا يستطيع أن يستأثر بحيازتها وأما الخارج بحكم القانون فهي التي لا يجيز القانون ان تكون محلاً للحقوق المالية ويمكن اعتبار قابلية الشيء التعامل فيه شرطاً في الشيء كما اعتبرناها هنا وهذا ما يبدو أن التقنين المدني ذهب إليه كما يمكن اعتبار قابلية الشيء للتعامل فيه أساساً لتقديم الأشياء إلى أشياء قابلاً للتعامل فيها وأشياء غير قابل للتعامل فيها فتكون الأشياء غير القابلة للتعامل فيها أشياء في نظر القانون كسائر الأشياء ولكن لا يجوز أن يترتب عليها حقوق مالية والمهم أن نحدد الأشياء غير القابل للتعامل فيها وهذه قسمان القسم الأول اشياء تخرج عن التعامل بطبيعتها كالتي يمكن أن ينتفع بها كل الناس بغير أن يحول انتفاع بعضهم دون انتفاع البعض الآخر كالهواء والماء الجاري وأشعة الشمس وما أشبه ذلك لا يستطيع احد أن يستأثر بحيازتها وأحياناً ينظم القانون الاستفادة من بعض هذه الأشياء حتى لا يضر بعض الناس بعضاً في الاستفادة والقسم الثاني أشياء تخرج عن التعامل بحكم القانون وهي التي ينص

القانون على عدم جواز التعامل فيها بوجه عام كالحشيش والأفيون والأشياء التي تدخل في ضمن الأموال العامة ولا يغير من هذا الوصف اجازة نوع معين من التعامل في هذه الأشياء كبيع الحشيش والأفيون لأغراض طبية واعطاء رخص لاستعمال بعض الأموال العامة أما اذا كان الشيء يمكن التعامل فيه ولكن لا مالك له فهو مال مباح كالطير في الهواء والسمك في البحر ويملكه من يستولي عليه ويستطيع أن يتعامل فيه وقد يصبح التعامل ممكناً في هذه الأشياء من بعض النواحي فاشعة الشمس يحصرها المصور الفتوغرافي والهواء يستعمله الكيميائي في اغراضه والبحر يؤخذ من مائه ما يصلح أن يكون محلاً للامتلاك فعند ذلك تصبح أشعة الشمس والهواء والبحر قابلاً للتعامل فيها من هذه النواحي الخاصة والحقوق المالية التي يكون الشيء محلاً لها كثيرة التنوع ومنها الحقوق العلمية الأصلية كحق الملكية وحق الانتفاع وحق الاتفاق ومنها الحقوق العلمية التبعية كحق الرهن وحق الامتياز ومنها الحقوق الشخصية كحق المشتري في تسلم المبيع وفي انتقال ملكيته اليه وحق المستأجر في تسليم العين الموجرة وفي تمكينه من الانتفاع بها وحق المؤجر في استردادها وحق المقرض في استرداد مبلغ القرض ومنها الحقوق التي تقع على شيء غير مادي كحقوق المؤلف فيما يسمى بالملكية الأدبية والفنية والحقوق التي تسمى بالملكية الصناعية وبالملكية التجارية وظاهر مما تقدم ان الأشياء تنقسم انقساماً مبدئياً إلى أشياء مادية وأشياء غير مادية والأصل في الأشياء أن تكون مادية أي أن يكون لها حيز مادي محسوس كالأرض والمباني والمركبات والمواشي والمحصولات والمأكولات والمشروبات ولم يكن القانون يعرف سابقاً غير الأشياء المادية ولكن تقدم

الفكر البشري مع اختراع الطباعة وازدهارها والتجارة والصناعة أخذ ينشأ بالتدريج أشياء غير مادية أي أشياء غير ذات حيز محسوس يعني انتاج العقل البشري من تأليف أدبي وفني ومن مخترعات ومبتكرات في الصناعة والتجارة وتمييزنا بين الشيء من جهة وبين ما يرد عليه من حقوق من جهة أخرى هو عين التمييز بين الشيء والمال والشيء غيرالمال المال هو الحق المالي الذي يبدو على الشيء والشيء هو محل هذا الحق انتهى ولا يخفي ما في هذه التقسيمات والاعتبارات من البدائية مما تظهر لمن راجع كتب الفقهاء ككتب المحقق والعلامة والشهيدين وصاحبي الجواهر والمستند وغيرها مما لا داعي إلى تفصيل الكلام فيه ثم ان الحق قد يتقوم بركنين فقط كما اذا ملك زيد داراً فالركنان هما ذو الحق ومتعلق الحق أما نفس الحق وهو إضافة حقيقية بين الطرفين فهو أمر معنوي وانما قلنا حقيقية لأن للحق مكانة في عالم خاص به والا لم يعقل الربط بين الانسان والدار كما أنه قد يتقوم بثلاثة اركان كما اذا طلب زيد من عمرو مالاً لجناية أو ضمان أو نذر أو ما أشبه فالأركان زيد وعمرو وذلك الكلي في الذمة أو الجزئي الخارجي كما اذا نذر أن يعطيه هذاالدينار وقد يتقوم بأربعة اركان كما اذا باع داره من عمرو فالحق متقوم بالمتبايعين والعوضين وانما لم نذكر الحق المتقوم بواحد باعتبارين كما اذا طلب الانسان من نفسه لأنه قد تقدم عدم اعتبار العقلاء له وان كان ممكناً نعم قد سبق أنه تام في غير المال ولذا ورد (أن لبدنك عليك حقاً) وكل من الانسان أو الشيء قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً كما في الوقف والنذر والوصية وما أشبه اذ قد يملك زيد هذه الدار وقد يطلب من عمرو كلي الدينار وقد يوقف بستانه لأن يكون ثمره للفقير فهو كلي واحياناً لا

خارجية له الآن أصلاً وكذلك حال النذر فالأقسام أربعة اذ كل من الانسان والشيء أما كلي واما جزئي خارجي كما أن الكلي قد يكون واسعاً وقد يكون ضيقاً فالأول كدينار والثاني كدينار طبع سنة فلان وهكذا الحال في الانسان فقد يوقف للطلاب وقد يوقف للطلاب الفقراء كما أن الجزئي قد يكون مطلقاً مثل النذر لزيد وقد يكون مقيداً كزيد اذا اشتغل بالدرس ثم اذا كان متعلقاً بالعين يختلف عما ذا كان الحق متعلقاً بالذمة بأن كان ديناً .

أولاً : بأن الحق العيني يمكن أن يتقوم باثنين فقط كالمالك والمملوك بينما الحق الديني لا يمكن إلا أن يتقوم بثلاثة المالك والمديون والدين لأن الدين يحتاج إلى الحيز وحيزه لا يمكن أن يكون الخارج بخلاف العين فانها وان احتاجت إلى الحيز لكن الحيز فيها لا يرتبط بالانسان فقط بل بالكون والكون ليس كالانسان في كونه طرفاً في التعامل وبذلك ظهر انه لا ينخرم بالفرق المذكور ما تقدم من أن المقولات الاعتبارية انما هي بموازاة المقولات الحقيقية بفارق أن الثاني عيني والأول اعتباري وسبب هذا الفرق عدم امكان اختلاف بين الظرف والمظروف بل تلزم المجانسة بينهما فالعين بحاجة إلى ظرف عين والاعتبار بحاجة إلى ظرف اعتبار .

وثانياً : أن الحق العيني يجب أن يكون في الخارج أما الديني فهو قد يكون في الذمة كما اذا استأجر البناء لبناء داره وقد يكون سلباً كعدم اصطياد الصياد في قبال شيء أو اذا اعطى الرجل لزوجته مالاً في قبال ان لا تطلب حقها في المنام والمباشرة وما أشبه إلى غير ذلك من الأمثلة .

وثالثاً : الحق العيني ممكن الاستناد إلى كل انسان بينما الديني مربوط بالمديون فقط فالدائن انما يتمكن من طلبه من المديون دون غيره .

ورابعاً : ان الحق العيني اذا رآه صاحبه في أي مكان يتمكن من أخذه بينما ليس الدين كذلك بل له مكان خاص هو الذمة وليس للمالك الا مراجعته وحتى اذا مات المديون تعلق المال بعين التركة لا بذمة شخص آخر .

وخامساً : اذا وجد بائع العين أو ما أشبه ماله عند المشتري المفلس مثلاً أخذه ولاحق لسائر الغرماء فيه بينما الدين يشترك مع الجميع بالنسبة .

وسادساً : الحق العيني لا يقبل الانطباق على كثيرين بينما الديني لأنه كلي قابل الانطباق إلى غير ذلك من الفوارق التي يجدها المتتبع في كتابي المتاجر والدين ثم الحق الديني لما كان كلياً من جهة المال أو العمل كان قابل الانطباق على أموال متعددة بخلاف ما اذا كان الحق عين الدينار فان تلك العين بشخصها مورد الحق حتى لا يحق لانسان تبديلها ولو إلى عين أخرى أفضل من تلك العين مثلاً الدينار أكثر مرغوبية من نصفي دينار فلا يحق لانسان اجنبي أن يأخذ نصفي الدينار ويضع مكانهما ديناراً إلى غير ذلك من الأمثلة أما اذا كان الحق ديناراً في ذمته فانه قابل الانطباق على أي دينار شاءه المديون لا الدائن ونحوه الجاني والمجنى عليه في الدية إلى غير ذلك وهكذا بالنسبة إلى العمل فاذا كان استأجره لخياطة ثوبه فان الخياطة كلي ينطبق على أي فرد من أفرادالخياطة

نعم في مثال الدينار ونحوه قد يكون الدين عاماً وقد يكون أخص من ذلك الأعم فانه اذا كان الدين الدينار بما هو دينار أي بخصوصية الاجتماع لم يصح له ان يعطيه نصفي دينار أو أربعة أرباعه أو ما أشبه ذلك فهو وان كان كلياً من حيث الدينار إلا أنه خاص من جهة الجمع في ورقة واحدة بخلاف ما اذا كان مثلاً ناذراً ديناراً أو وقع البيع نسيئة أو نقداً على الدينار حتى بدون هذا القيد وكذلك حال الخمس والزكاة وما أشبه إلى غير ذلك من الأمثلة اذ هنا جنس وجنس الجنس ونوع وصنف وصنف الصنف ولو شك في الخصوصية فالأصل عدم لزومها هذا من ناحية الدين أما من ناحية المدين فقد يكون له خصوصية تجعله شخصياً وقد لا تكون له هذه الخصوصية مثلاً من يستأجر جراحاً لعملية جراحية الغالب ان العمل الكلي على عاتق نفس هذا الشخص فالمدين شخص والدين كلي أما من يستأجر انساناً لكنس الشارع فانه حيث لا يقيد في العقد الشخصية ليست قيداً ارتكازياً فان العامل يكون كلياً فلا يلزم ان يكون الطرف المديون هو القائم بالعمل ولذا اشتهر بين الفقهاء أن في مثل النكاح المقصود الشخص ذاته بينما في مثل البيع ليس المقصود ذلك غالباً فلا يصح أن تنكح المرأة نفسها لزيد ثم يقوم عمرو مقامه في كونه زوج المرأة بينما اذا باع البقال اللبن لزيد لا يهم الأمر أن يكون البائع المالك أو وكيله أو وليه كما لا يهم ان يكون المشتري زيد لنفسه أو لموكله أو للمولى عليه من قبله إلا اذا كان هناك تقييد صريح أو مرتكز فانه يصح بهذا القيد أو الشرط كما اذا باع داره الثانية الملاصقة لداره الأولى الساكن هو فيها لزيد ويهمه أن يكون زيد هو نفسه ساكناً فيها لأنه لا يريد جاراً آخر فانه لا يصح كونه وكيلاً أو ولياً لغيره فاذا كان على نحو

التقييد يبطل بتخلف القيد واذا كان على نحو الشرط يختار من تخلف عليه الشرط في رفع اليد عن شرطه أو الالتزام بشرطه مما يصح له ابطال البيع وهل يصح ان يأخذ في مقابل الشرط مالاً حتى يرفع يده عنه أو حقاً أو ما أشبه ذلك لم تستبعده في الفقه ثم انه قد تقدم تقسم الحق بالمعنى الأعم إلى عين ودين وحق بالمعنى الأخص والثالث يشمل المنفعة والانتفاع وملك أن يملك وما يسمى حقاً خاصاً وذلك كحق التحجيرعلى رأي الفقهاء وان استشكلنا في أنه ملك لاحق لكنه مناقشة صغروية ، وحق التأليف والاختراع وتركيب اجزاء الدواء وما أشبه من الحقوق الجديدة داخلة في هذا القسم فكلما تحقق الموضوع تحقق الحكم وكلما انتفى ينتفي لكن لا يبعد ان لا يحق لأمثال هؤلاء أن يجعلوا حقوقهم سبب الاجحاف على الناس فقد ذكرنا في الفقه ان الاجحاف محرم ومعاقب عليه وليس بحكم وضعي أيضاً أي لا يملكه ذو الحق مثلاً ألف تأليفاً يحتاج اليه الناس أو اخترع دواءاً أو كشف الكهرباء والعرف يقولون أن حقه في ذلك مائة دينار ويريد أن يأخذ مائتي دينار فهو كما اذا اراد مالك الطعام في المخمصة بيعه بأكثر من قيمته العرفية حيث يؤخذ منه ولو بدون رضاه ويعطي له قيمته السوقية كما ذكروا في أكل المخمصة أو أراد الطبيب الأجحاف فانه يجبر على الطبابة اذا لم يكن هناك طبيب آخر ويعطى الأجر المتعارف أما اذا كان الطعام عند غيره ويأخذ القيمة العادلة أو كان هناك طبيب آخر ويأخذ الأجر العادل فلا يحق مثل ذلك ثم أنه ربما يجتمع العين والحق في شيء واحد كما اذا ملك مصراعي الباب حيث كل مصراع بدينار لكن اذا اجتمعا كانت القيمة ثلاثة دنانير فان الدينارالثالث انما هو في قبال حقه

في الاجتماع لا ان كل مصراع دينار ونصف وعلى هذا فاذا أتلف انسان مصراعاً فعلى المتلف أن يعطيه دينارين ديناراً لأنه أفقده العين وديناراً لأنه أفقده حقه في الاجتماع وكذلك بالنسبة إلى فردي الحذاء ونحو ذلك نعم اذا كان الاجتماع محرماً شرعاً فالمتلف انما يضمن العين لا الاجتماع وان كان غير المتشرعة يبذلون المال بأزاء كليهما المادة والصورة مثلاً الصليب والصنم وآلة اللهو والقمار ذواتها التي هي خشب أو ما أشبه مثلاً تساوي ديناراً بينما في صورها تساوي دينارين فان المتلف للصورة وحدها لا يضمن كما أن متلف الجميع لا يضمن الا قدر الذات لا الصورة الا اذا لم يكن له حق التلف كما في صليب النصارى حيث قانون الإلزام اذ لا يحق لنا التعرض لهم اذا لم يكن من شرائط الذمة عدمه وكذلك حال ما اذا أراق خمراً أو قتل خنزيراً لهم فانه يضمن بينما اذا أراق الخمر أو قتل الخنزير الذي هو للمسلمين لا يضمن اذ ليس لهما مالية عند المسلمين بينما لهما مالية عند النصارى نعم قد تقدم الألماع إلى عدم بعد مالية الخمر التي هيئها الديدان مراحيضه ونحوها والخنزير الذي هيأه لإطعام كلابه وهكذا الانصراف الأدلة عن مثل ذلك وهل يكون المال بإزاء العين أو الحق كحق الاختصاص في مكسرات الزجاج كما تقدم مثاله احتمالان هذا كما أن من أقسام الحق حق الشركة باقسامها الكثيرة مما المعنا إلى بعضها في كتاب الشركة والتي منها أن يكون من أحدهم البذر ومن الآخر الماء ومن الثالث الأرض ومن الرابع العوامل ومن الخامس العمل ثم يكون الحاصل بينهم حسب رؤية العرف قدر حقوقهم بالعدل وكذلك اذا كان من احدهم الدكان ومن الآخر العمل ومن الثالث رأس المال من الرابع الدعاية أو من أحدهم ماكنة الماء ومن الثاني الأنابيب ومن

الثالث العمل أو يشتركون في شركات مساهمة على اختلاف انواعها مما ذكرناها في كتاب الأدارة والميزان ان كل مورد لم ينص الشارع على بطلانه نصاً خاصاً أو عاماً فاوفوا بالعقود بعد العقلائية شاملة له وان لم يكن في زمان الشارع كما أن في الدين يمكن نقله من انسان إلى انسان آخر سواء في طرف الدائن أو في طرف المدين مثلاً يطلب زيد من عمرو ديناراً لكن زيداً ينقل طلبه من عمرو إلى بكر بالرضا فيكون بكر هو المطالب أو ينقل عمرو مديونيته من زيد إلى خالد فيكون الخالد مطالباً أو ينقل كلاهما إلى كليهما فالأطراف أربعة بينما الأطراف قبلاً كانوا ثلاثة وقبله كانوا اثنين فاذا تحقق ذلك في عقد شمله أوفوا لكن من الواضح اشتراط الشرائط العامة في ذلك مثل عدم الغرر والبلوغ والعقل وما أشبه كما يشترط القابلية كما اذا طلبت الزوجة حق القسم من الزوج تنقله إلى زوجة أخرى حيث القابلية لا الأجنبية وفي جملة من هذه الموارد الحق والمال متداخلان بل قد ذكرنا في المكاسب صحة أن يكون اطراف التعاقد أربعة فيعطى زيد كتابه لعمرو في قبال أن يصبغ ولد عمرو دار أخي زيد فاذا اتفقوا أو قالوا تعاقدنا على ذلك لم يكن به بأس نعم لا يجوز نقل الوارث قبل موت المورث حصته من الإرث إلى انسان لقاء مال أو نحوه كما يفعله بعض الشباب غير المتشرعين في هذا الزمان .

(مسألة) الملكية لها اطلاقات ثلاث :

الأول : الملكية بالمعنى الشخصي مثل ملك زيد لداره أو لطلبه من عمرو أو حقه في التحجير إلى غير ذلك .

الثاني : الروح العام بعد خروج الديون فلا يهم التغيير في الجزئيات ففي أول هذه السنة ملكية زيد ألف دينار وذلك هو الروح العام في كتبه وملابسه ونقوده خارجاً عنه مطلوبيته لمحمد وعلي والحسن مثلاً وفي السنة الآتية تبقى ملكيته نفس الألف لكن ذلك روح في الفراش والدواب وغيرهما مما لم تكن في السنة السابقة كما أن مطلوبيته تغيرت من أولئك إلى باقر وصادق وكاظم مثلاً .

الثالث : الروح العام بدون خروج الدين ومن الممكن في قسم رابع أن يكون انسان لا يملك شيئاً اطلاقاً حتى لباسه لكونه عارية ، والمتلفات الحقيقية والحكمية مثل ما اذا وقع اناؤه في البحر أو سرقه سارق أو وقعت أرضه في الشارع بحكم الجائر مما لا يمكن استرجاعها ولا بدلها لا يعد من الملكية كما أنه اذا اعرض عن شيء حقيقة اعراضاً اخرجه عن ملكه واقعاً لا يعد ذلك من ممتلكاته أيضاً وذلك مثل ما اذا ألقى متاعه في الشارع وانما قيدنا بالخروج حقيقة لأنه مجرد الاعراض حيلة لا يخرج الأمر عن الملك كما اذا اعرض عن دنانيره بإلقائه في مكان لا يمر عليه أحد للتخلص من الخمس أو الحج أو ما أشبه ذلك فانه لا يوجب رفع التكليف عنه فان ادلة الأعراض لا تشمل مثل ذلك ثم المالية الشاملية للدائنية والمدينية والأعيان والحقوق هي الميزان في الخمس والتحجير والفقر والاستطاعة والوثاقة وما أشبه ذلك فان العرف يحسبون كل ما يملك فعلاً لا قوة بعيدة ولا قوة قريبة في بعض المذكورات فلا يشمل

الأمر مثل ملك أن يملك كما تقدم في مثال الصياد وان كان قد يحسب مثل ذلك من جهة الثقة حيث أن العامل وان لم يكن له مال بالفعل الا أن ماله بالقوة الذي يأتيه بسبب عمله كالخياطة والصيد أو ما أشبههما يوجب ثقة الناس به والمراد بالقوة هي القريبة من الفعل والتي تظهر إلى الوجود تدريجاً وانما قلنا القريبة لأن الخياط الذي ليس هناك له مستأجر والصياد الذي ليس قربه بحر كلاهما لهما القابلية والقوة لكن لا القريبة ولذا لا يعتمدان عند العرف في الثقة ولذا الذي ذكرناه من اعتماد العرف في القوة القريبة نجد بعض الدول في الحال الحاضر رصيده الذي يطبع في قبالة الأوراق النقدية أيادي عماله فقد قرر العرف العالمي أن عمالها كل سنة مثلاً يعملون بمقدار مليار من الدنانير ولذا أجازوا لها أن تطبع ملياراً من الدنانير فان الورق الذي ليس خلفه رصيد لا يساوي شيئاً فليس له القوة الشرائية وعلى أي حال فما ليس له الآن ليس فيه خمس كما أنه يحجر اذا لم يوف كل ممتلكاته من الأعيان والديون والحقوق بقدر ديونه وهو اذا لم يكن كل ممتلكاته بقدر ضروريات سنته فقير يعطي من الزكاة قدر التفاوت بين ما عنده وبين ما يحتاج اليه ولا يكون مستطيعاً اذا لم يكن كل ذلك يفي بالحج وبسد حاجاته عند رجوعه بحيث لا يحتاج إلى التكفف كما ذكرناه في كتاب الحج واذا كان له من الأعيان والحقوق والمطالبات شيء لا يفي بقدر ما يريد القرض لا يعطى بذلك القدر وكذلك حال الحوالة بدون رصيد له في البنك نعم كثيراً ما تدخل شخصيته الانسان في الاعتماد عليه فمن يقدر من القرض أو ما أشبه لمكانته السياسية أو الاجتماعية أو أمواله بالقوة كالصياد والصانع يعتمد عليه بقدر امكانيته بالقوة وكل ما ذكرناه في كلا الأمرين مرتبط بالروح لا

بالجسم فلا يهم في الخمس اعيان النقد أو السكر والشاي والأرز والدار وما أشبه بل الروح العام فان تبدل كل ذلك باعيان أخر أو صارت ديوناً حيث باعها نسيئة أو حقوقاً كما اذا اشترى بها ما جعله للعلائم حول الأرض التي احتجرها بدون التملك لها على قول المشهور ـ لم يفِ في المالية نعم اذا تبدلت إلى وجاهة لا يعد مالاً حتى يكون عليه الخمس والاستطاعة وما أشبه كما اذا صرفها لانتخابه فانتخبه الناس نائباً أو عضواً في المجلس البلدي أو رئيساً لشركةأو صاحب امتياز مجلة أو نحو ذلك ومثله ما اذا صرفها في تحصيل العلم حتى صار طبيباً أو مهندساً يقدر من الاستحواذ على أموال المراجعين كما أن مقدار تحرك ماله أيضاً من القوة لا من الفعل اذ المال بسبب سرعة المداولة تكون قيمته أكثر وكلما كانت السرعة أكثر كان اثمن فالدينار الذي يدور في كل يوم عشر مرات قيمته ضعف الدينار الذي يدور في كل يوم خمس مرات كما ذكرنا تفصيل ذلك في بعض الكتب الاقتصادية ثم الظاهر ان الملكية بما هي هي قابلة لكل انواع المعاملة والإيقاع كالبيع والرهن وبدل الإجارة والمضاربة والشركة والمهر وعوض الخلع وغيرها بالشروط العامة كعدم الغرر ولا بيع الكالي بالكالي ولا الربوي والاتصاف بالعقلائية إلى غيرها بعد شمول اطلاقات الأدلة وان الشارع لم يمنع عنه كما أنه يصح للمالك هبتها وصلحها ونحو ذلك وهل يصح الوقف احتمالان من العقلائية كأن يوقفها لمسجد أو للفقراء أو لأهل العلم ومن عدم التعارف وعليه فاذا وقف الروح العام جاز التبديل وانما لم يجز الأفناء فيتاجر في الروح ولو تبدلت الأجسام ويكون الأرباح للجهة ولا غرابة في القول بالصحة فالفقهاء يقولون بصحة وقف المشاع للاطلاقات وان لم يكن له دليل

خاص وصاحب العروة يقول بصحة وقف الأرض المستأجرة والحال انه ليس له دليل خاص ثم اذا باع الروح العام أو وهب أو رهن فكون التصرف له بالتبديل تابع لقدر العقد ولو ارتكازاً فقد يستثنى التصرف في الجسم فله ذلك وقد لا يستثنى فلا حق له في مثل ذلك التصرف نعم اذا لم يستثن فالمنصرف المركوز الذي يصب عليه العقد عدم التصرف، واذا أوصى بالروح العام لا أن يجعل داره الخاصة مثلاً ثلثاً صحّ كما ذكرناه في كتاب الوصية وان مات وكان عليه دين بقدر ثلث أمواله فالظاهر انه يخرج عن الجميع بالنسبة من غير فرق بين الحبوة والأرض والعمارة والمنقولات فلا حق للولد الأكبر أن يقول أعطوه من غير الحبوة حتى تبقى حبوتي سالمة كما لاحق للورثة أن يجعلوا كل ذلك في المنقول حتى تبقى الأرض وحدها لهم فلا ترث الزوجة أو يكون حقها أقل فوق النسبة وهكذا لا حق للزوجة أن تجعل كل ذلك في الأرض حتى يبقى ربعها أو ثمنها سالماً لها نعم يحق للموصي جعل ثلثه في أيها شاء في غير ما ذكر لاطلاق ادلته بل وللملاك في اشتراء الأحياء الكفن والخيوط وما أشبه وكما أن الميت يتمكن من جعل الثلث في شيء خاص أو الروح العام كذلك له أن يجعله في كلا الأمرين مثلاً ثلثه ألف دينار وداره تساوي اربعمائة فيقول هذه الدار وستمائة من الروح العام اجعلوه ثلثاً لي وكذلك يصح أن يقول اجعلوا داري هذه وقفاً أو اجعلوا بقدر مائة دينار وقفاً واذا قال اجعلوا بقدر ثلثي بعد موتي بستة أشهر وقفاً أو لفلان أو ما أشبه ذلك يصح للورثة التصرف بالتبديل والتغيير في كل المال حيث ان هدفه الروح العام لا الشخصية بخلاف البيع للروح العام كما تقدم حيث قلنا بانصراف ذلك عن التصرف في الشخصية .

وهنا أمور :

الأول : ان الملكيـة لا تكون الا واحـدة فليس للانسـان حـالـة ملكية واحدة فان المفهوم البسيط لا يتعدد مثالـه مثال الـطبيب والمهندس والعالم والمؤلف والخطيب وما أشبه فالطبيب له طبيبية واحدة والخطيب له حالة خطابية واحدة وهكذا كما أن الشجاع والكريم كذلـك نعم المتعلق متعدد كما أن متعلق الملكية واحد احياناً ومتعدد أحياناً .

الثـاني : غير الانسـان لا اعتبار بملكيتـه جماداً أو نبـاتاً أو حيـوانـاً والظاهر أن ذلك ليس على سبيل الاستحالة العقلية بل لعدم الاعتبار لها في شريعة الاسلام ولذا يصح في الشريعة الوصية والوقف والنذر ونحوها للمسجـد والمدرسـة والبستان المـوقوفـة والحيوان مـع أن الوصيـة والملك مساقهما واحد أما عند غير المتشـرعة ففي بعض القـوانين الحـالية صحـة التملك والتمليك للحيوان وغيره .

الثالث : تقدم فرض الانسان بدون ملكية اطلاقاً أما فرض الملكية بدون الانسان فغير ممكن اذ هناك انسـان وعين مثـلاً وربط بينهما فـاذا لم يكن ربط لم تكن ملكية وان كانت ذات المال موجـودة وقد تصـور بعض الحقوقيين امكان الملكية بـدون الملك كأمكـان ذات المالـك بدون الملكيـة ومثلوا لذلك بالوقف على الجهة حيث ملك ولا مالك وفيه أن المالك عام وهم الفقراء مثلاً أما الوقف للمساجد فليس بملك بل هو مثل الأعراض المقيد كما اذا ألقى متاعه في الشارع معرضاً عنه وقال لكل احد أن يأخذه إلا عدوى .

الرابع : الشخص بـالملك بدون خـروجه عنـه بأحـد المخرجـات

كالبيع والأعـراض وما أشبـه له صفـة مالكيـة فاذا مـات خرج عن تلك الصفة والمراد بالأعراض أعم من الإنعراض فاذا طار طيره إلى الفضاء أو ذهب سمكه إلى الماء أو غزاله إلى الصحراء بما رجع إلى أصله خرج عن ملكه وصار الانعراض القهري كما ذكرناه في احياء الموات وكتاب الصيد وهكذا اذا وقعت أرضه في الشارع أو غمرها ماء البحر لا في المد والجزر أو وقع اناءه في البحر إلى غير ذلك .

الخـامس : أصـل الملكيـة الحيـازة وهـل كـما يمكن الاعـراض والانعـراض يمكن التملك والملكيـة بـدون القصـد الـظاهـر ذلـك لأنهما متقابلان فكلما صح أحد الطرفين صح الطرف الآخر والاعتبار موجود في الجملة كما في الارث فان الوارث يملك وان لم يقصد بل قصد عدم الملك فانه بقصده عدم الملك لا الأعراض لا يخرج المـوروث عن ملكه نعم اذا أعرض على ما ذكرناه في بعض مباحث الفقه خرج عن ملكه أما في مثل الوصية والنذر له وما أشبه فقد ذكرنا في الفقه انه مختار في القبول والعدم أذ دخول شيء في ملك الانسان بدون قصده كخروجه عن ملكـه بدون قصده خلاف تسلط الناس على أمـوالهم في الأمر الثـاني وعلى أنفسهم في الأمر الأول وكذلك جعل شيء عليه ايجابـاً أو سلباً فـانه خـلاف سلطنته على نفسه كما اذا جعله متولياً أو وصياً أو قيـماً أو ناظـراً ولم يرض بـذلك وقد تعرضنا لهذه المسـألة في كتـاب الوصيـة وغيره وعليـه فاذا جـاء نهره بالسمك اليه أو الهواء بالصيد أو نزلت الأمطار في داره أو مـا أشبه ذلـك لم يملكه بدون القصد فالمـاء والصيد ونحـوهما عـلى أباحتهـا الأصلية كـما ذكرناه في كتاب أحياء الموات .

(مسألة) عين ودين وحق وكل واحد أما منقول أو غير منقول فغير المنقول ما يسبب نقله خراباً لنفسه أو لمكانه كالدار حيث أن نقل الجدران ونحوه يسبب خراباً لنفسه وبذلك يظهر أن الدور المتنقلة على العجلات أو الدور الجاهزة ليست من غير المنقول بل كانت من المنقول والقدور المثبتة حيث يسبب نقلها خراباً لمحلها يعدمن غير المنقول أيضاً والمنقول ما ليس كذلك فالعين قد تكون داراً وقد تكون أثاثاً والدين قد يكون على انسان وقد يكون على معمل مما له شخصية حقوقية والحق المنقول كما اذا كان مع انسان حيث انه تابع فيكون حاله حال متبوعة في النقل وعدمه والحق غير المنقول كحق تحجير الأرض فانه غير منقول تبعاً لذات الأرض وبعض الحقوقيين قالوا بأن فائدة التقسيم تظهر في الدعاوي حيث ان الدعوى اذا كانت في الحق والعين والدين غير المنقول كان اللازم مراجعة محكمة في محل غير المنقول أما اذا كانت على المنقول كانت الدعوى في محل المنقول لكن هذه الفائدة غير ظاهرة اذ أي فرق عقلي أو عقلائي بينهما بالاضافة إلى إطلاق الأدلة الشرعية ولذا لم يقسم الفقهاء ذلك لمثل هذه الفائدة فالدعوى سواء كانت لدين على زيد أو على أرضه التي في بغداد مثلاً تصح مراجعة قاضي النجف وقاضي كربلاء وقاضي بغداد فيها نعم ذكرنا في كتاب المكاسب المناسبة حال النفقة التي تصرف لجلب المدعي عليه من بغداد إلى النجف او اذا كانت الدعوى على سيارة وهي في بغداد نفقة جلبها إلى كربلاء محل الدعوى مثلاً على من تكون وهذا أمر آخر غير صحة أصل الدعوى في أي مكان نعم يجب أن تكون متعارفاً لانصباب الأدلة على المتعارف فلا يصح ذهاب المدعي إلى قاضي مكة المكرمة لدعوى بينه وبين المنكر في بغداد إلا

اذا كان هناك محذور شرعي أو عقلي أو عقلائي وقد تقدم بيان الفرق بين العقلي والعقلائي نعم تظهر الفائدة بالنسبة إلى المنقول وغير المنقول فيما اذا باع أو رهن أو وهب أو ما أشبه أو نذر أمواله المنقولة أو أمواله غير المنقولة في التبعية وغير التبعية في الجملة كما أن الحق الذي لا ينفك عن ذي الحق اذا بيع أحدهما أو ما أشبه البيع كان الآخر تابعاً له اما اذا باع حقه في التحجير انتقلت إلى المشتري كما اذا باع داره المرهونة انتقل حق الرهن إلى المشتري إلى غير ذلك ثم اذا نذر ان يكون جميع أمواله وحقوقه المنقولة لفلان أو أوصى بذلك أو رأينا في ورقة أنه باع حقوقه وأمواله المنقولة فالتقسيم بين المنقول وغير المنقول نافع في هذه الأمثلة وانما لم نقل أنه باع أمواله وحقوقه المنقولة لأن مثل هذا البيع بدون التحديد غرري فلا يصح بخلاف ما اذا وجدنا ذلك في ورقة البائع بعد موته أو جنونه أو ما أشبه ذلك حيث كان أصل حمل فعله على الصحيح انهما حين البيع كانا يعلمان بذلك وانما نحن نجهل الأمر ولا يضر جهلنا بصحة البيع نعم يمكن مثل ذلك فيما اذا علم بأنه حال البيع كان عالماً وأنما نسي الآن أو وقع الصلح على ذلك وقلنا يغتفر في الصلح ما لا يغتفر في غيره من الغرر وان كان الصلح أيضاً يجيء فيه نوع من الغرر كما أشرنا إلى ذلك في كتاب الصلح أو مثلاً وهب امواله المنقولة أو أوصى بأن المنقولة بيد زيد وغيرها بيد عمرو أو وكله في أمواله المنقولة فقط إلى غير ذلك من الأمثلة ثم لو شك في حق انه منقول أو غير منقول فلا أصل يعين أحدهما لأنهما ضدان ولا حالة سابقة في أحدهما حتى يستصحب مثلاً اذا شككنا في البيوت الجاهزة أو البيوت التي تبنى من الأخشاب في ساحات البحر مما يصعب جداً نقلها أو ما أشبه ذلك هل

انها من المنقول أو غيره مقتضى القاعدة العلم بالأصل الحكمي بعد أن فقدنا الأصل الموضوعي لا يقال : ان الأخشاب مثلاً كانت منقولة يستعجب النقل لأنه يقال لا استعمار مع الشك في بقاء الموضوع أما أمثال حق التأليف وحق الاختراع وحق تركيب دواء أو غذاء أو ما أشبه فلا ينبغي الاشكال في كونها من الأموال المنقولة مما عرفت من ميزان المنقولة وغير المنقولة ومما تقدم من الميزان ظهر أن بعض الأشياء منقولة في حال دون حال كالأشجار فانها في حال الثبات غير منقولة وفي حال القطع أوالقلع منقولة كما انها اذا كانت منقولة ثم أثبتت صارت من غير المنقول وهكذا الواح البيوت الجاهزة قبل التركيب من المنقول أما مثل الثمار قبل القطف فهل هي من المنقولة أو لا احتمالان مع انها بعد القطف من المنقولات وكذلك حال مياه العيون والأنهر والآبار والمستنقعات وما أشبه قبل اخراجها أما بعد اخراجها فهي من المنقولات قطعاً وهكذا اذا صبت المياه في الآبار والأنهر وما أشبه رجعت إلى غير المنقول فرضاً وهكذا حال التراب والحصى وما أشبه قبل الأخذ من الأرض أما اذا أخذت فهي من المنقول قطعاً وفي بعض الأخبار اشارة إلى المنقول وغير المنقول في باب الإرث فقد روى محمد بن سنان أن الرضا عليه السلام كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله علة المرأة انها لا ترث من العقار شيئاً إلا قيمة الطوب والنقض لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة ويجوز تغييرها وتبديلها وليس الولد والوالد كذلك لأنه لا يمكن التفصي منهما والمرأة يمكن الإستبدال بها فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله وتغيير شبهه وكان الثابت المقيم على حاله من كان مثله في الثبات والقيام وقد ذكرنا بعض

الكلام في ذلك في كتاب الإرث مما لا داعي إلى تكراره ثم المدن السابحة في الفضاء مما قررت بعض الدول صنعها هل بيوتها من المنقولة أو غير المنقولة .

الأول : باعتبار كل المدينة حيث انها تدور حول الأرض .

والثاني : باعتبار أن البيت في المدينة غير منقولة احتمالان وان كان الحاقه بالمنقولة أقرب إلى ذهن العرف نعم العلل في الروايات المانعة عن إرث الزوجة للرباع والأرض وما أشبه شاملة للبيوت هناك بل لعلها تشمل البيوت الثابتة على العجلات أو الكائنة في البحار بسبب الأخشاب ومحل المسألة كتاب الإرث والله سبحانه العالم وهو المستعان .

ثم هنا أمران مربوطان بالحقوق :

الأول : حق الكسب أو فتح المطبعة أو المجلة والجريدة أو ما أشبه ذلك اذا أصدرته جهة معينة والظاهر أنه يصح بالنسبة إلى الأمور الأهلية مثلاً انسان بنى قيصرية وفيها دكاكين ولا يؤجر دكاناً منها إلا لمن عنده وثيقة من الجماعة الفلانية مثلاً فان مقتضى الناس مسلطون على أموالهم أن له هذا الحق فاذا حصل انسان على تلك الوثيقة جاز له بيعها لأنها ذات مالية عرفية فيما اذا كانت كذلك أما الدولة فاذا كانت هي المصدرة للوثيقة فاذا كانت شرعية وعملت التحديد حسب الصلاح مثلاً جعل الف دكان في البلد ولا تعطى الدكاكين إلا حسب الإقتراع والقرعة خرجت لزيد مما الوثيقة لها مالية عرفية فله الحق في البيع اذا لم تكن شرط الدولةبقاء الدكان لصاحب الوثيقة أما في الدولة غير الشرعية فالظاهر صحة بيع وشراء الوثيقة لأنه عبارة أخرى عن أن صاحب

الوثيقة يأخذ من الطرف مالاً ليدفع الظالم عن طريقه في فتح الدكان أو المطبعة أو المجلة أو غير ذلك مما لولا الظالم لكان العمل حراً ولم يحتج إلى اعطاء المال وكذلك حال سائر الوثائق غير المشروعة كاشتراء وثيقة السفر ونصب المطبعة واخراج الجريدة أو المجلة وما أشبه وهذه الوثيقة تعد مالاً عرفاً ولذا يعامل معها معاملة المال النقد في استطاعة الحج ووجوب الخمس وغيرهما والظاهر ان الزوجة في الارث لها حصة منها كما لها حصة من السرقفلية وما أشبه لاطلاق ادلة الارث بعد كون الخارج غير أمثال هذه .

الثاني : المال المشترك الذي بعضه منقول وبعضه غير منقول ولكل شريك بقدر حصته فيهما مثلاً اذا كانوا شركاء في الثلث والثلثين وهناك ثلاثة دكاكين متساوية وثلاثون طناً من السكر كان منقول صاحب الثلث عشرة اطنان وغير منقولة دكان واحد والبقية لصاحب الثلثين فليس في المقام شيء جديد بالنسبة إلى المنقول وغير المنقول فكل يعامل حسب كليه الداخل فيه لأنه من الصغريات الداخلة في كلي المنقول أو غير المنقول نعم إذا كان للإجتماع مدخلية في زيادة القيمة كما تقدم من مثال مصراعي الباب فالزيادة التابعة للمنقول في حكم المنقول والتابعة لغير المنقول في حكم غير المنقول ومن أمثلته ما اذا كان المصراعان احدهما ثابت والآخر غير ثابت والآخر غير ثابت ولا فرق في أسباب الشركة كونه بالعقد أو بالامتزاج أو بالاشتراء أو نحو الاشتراء من سائر المعاملات .

(مسألة) الحق باعتبار القيود والشروط والخصوصيات ينقسم إلى تقسيمات .

الأول : تقسيمه إلى المنجز والمعلق والمنجز هو الذي لا يناط وجوده بشيء آخر كمن يهب شيئاً لآخر بدون شرط والمعلق هو الذي تكون الهبة بشرط مثل ما اذا قيل وهبت لك هذا الشيء بشرط مجيء زيد أو شفاء ولدى أو ما أشبه ذلك فان فيه قبل المجيء قابلية قريبة من ملكية المتهب والظاهر انه فرق بين القيد والشرط فمن دون القيد لا تتحقق الهبة أصلاً أما من دون الشرط فان شاء رفع يده وان شاء أخذ به ولا يقال انه قبل تحقق الشرط والقيد لا شيء اطلاقاً اذ لا يمكن العلة بدون المعلول وكذلك العكس لأنه يقال الاعتبار كما تقدم خفيف المؤنة وأي فرق بين نذره على كذا ان جاء ولده وبين هذا إذ المحال لا يختلف افراده نعم في متن الواقع ان كان يحصل الشرط والقيد كان الأمر واقعاً الآن قصد من الآن أو من حين وقوع الشرط والقيد ان قصده كذلك وقد يأتي في المقام ما ذكروه من الفرق بينهما في الواجب المعلق والمشروط في الأصول .

الثاني : باعتبار الزمان لأنه ينقسم الحق إلى الحال والمؤجل والأول كبيع الحال والثاني كبيع النسيئة أو السلم وعلى هذا فمن الممكن الحال فيهما أو في احدهما أو المؤجل في كليهما في غير ما دل دليل على البطلان كبيع الكالي بالكالي ولذا مقتضى القاعدة الصحة في سائر المعاملات كالرهن والمضاربة والاجارة وغيرها نعم دل الدليل في النكاح على عدم صحة التأجيل اطلاقاً سواء بالنسبة إلى الرجل أو المرأة كأن يعقدا بحيث

يصبح الرجل زوجاً من الآن والمرأة زوجة من غد أو بالعكس أو يصبحان من الغد زوجين وفي الإيقاعات على المشهور لا يصح المؤجل ولا المعلق والفرق بين المؤجل والمعلق أن الأول كامل لكن لم يأت زمانه فاذا جاء زمانه تحقق تلقائياً والثاني غير كامل إلا بالتقيد أو الشرط نعم ذكر بعض الفقهاء انه اذا زوجها فضولة لم يتمكن هو ان يتزوج اختها أو بالخامسة قبل قبولها أو ردها بخلافها فانها تتمكن أن تتزوج من الحال مثلاً فاذا تزوجت سقط موضوع القبول والردالثالث باعتبار المكان قد يكون الحق خاصاً بمكان خاص كما اذا شرط التسليم في النجف مثلاً وقد يكون عاماً والمراد بالعام ما لم يكن ارتكاز والا فهو من الخاص ولو اختلفا في أنه كان خاصاً أو عاماً فمدعي الخصوصية يحتاج إلى الدليل لأن الأصل الطبيعة فما زاد عليها بحاجة إلى دليل خارجي ولو اختلفا في أن المكان كان كربلاء أو كاظمية مثلاً فكلاهما مدع اذ لا جامع .

الثالث: ينقسم الحق إلى دائم وموقت فالأول هو الذي ليس محدوداً بزمان كالبيع والهبة والنكاح الدائم وما أشبه .

الرابع: ما كان محدوداً كالإجارة والرهن إلى غير ذلك والموقت قد يكون لوقت زمان مثل إلى شهر رمضان أو مكان مثل ما اذا استأجر الدابة إلى بغداد حيث تنتهي الاجارة بالوصول اليها أو شيء ثالث مثل إلى مجيء زيد كما أنه قد يكون العدم في الأول أو في الأخير أو في الوسط أو في الطرفين مثلا يبيح له من غد إلى الأخير أن يسكن داره أو يلبس ملابسه أو يتصرف في دكانه أو من الآن إلى غد أو في أول الاسبوع وآخره لا وسطه أو بالعكس وكذلك حال الأمكنة كأن يوجره من النجف إلى سامراء أو من كربلاء اليها إلى آخر الأمثلة .

الخامس : ينقسم الحق إلى مستقر ومتزلزل والأول ما لا يمكن ابطاله فالأول كالبيع المطلق بشرط عدم خيار المجلس والثاني بدون هذا الشرط وأما في المجلس فالبيع متزلزل ومن يتمكن من الابطال أما هما أو احدهما أو ثالث أو هما مع ثالث أو احدهما مع ثالث كما اذا شرط خيار الأب مثلاً ثم قد يكون التزلزل تلقائياً كجملة من الخيارات التي جعلها الشارع وقد يكون بشرط الخيار فالهبة في غير الموارد اللازمة تزلزلها تلقائي أما الصلح بشرط الخيار فتزلزله بالشرط ثم الشرط قد يكون على نحو الفعل مثل اذا اردت فسخت وقد يكون على نحو شرط النتيجة مثل اذا جاء زيد انفسخ لكن في الثاني يجب أن يكون الأمر قابلاً فاذا باعه بشرط زوجيته بنته للبائع اذا جاءت أو انطلاق زوجته بالطلاق بدون أن يطلقها اذا سلم المبيع أو ما أشبه ذلك لم يصح واذا شك في أن شرط النتيجة صحيح أم لا فالمرجع العقلاء فان رأوه صح لأن الشارع لم يحدث طريقاً جديداً ولذا اشتهر بينهم من أن غالب المعاملات امضائيات والا لم يصح وقد ذكرنا في الفقه ان من يريد خيرات بعده صح أن يهب كل أمواله لزيد بشرط أنه متى أراد رجع في الكل أو في البعض المعين أو غير المعين .

السادس : قد يتعدد اطراف الحق وقد يتحد فالأقسام أربعة فاذا ضمن اثنان دين انسان حيث ينتقل الدين من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن كما هو المشهور عند الشيعة لا ضم ذمة إلى ذمة كما هو المشهور عند السنة تتعدد اطراف من عليه الحق لكنا ذكرنا في الفقه عدم استبعاد صحة ما ذكره السنة أيضاً اذا قصداه حيث انه معاملة عقلائية أيضاً فيشمله أوفوا بالعقود ونحوه واذا لم يقصدا خلاف الانتقال فهو من

الانتقال اذ مركوزهما المشهور عند الشيعة كما أن في ضمان السنة بالعكس وان قصدا الضم أو كان مركوزهما ذلك كما في السنة فهما وما قصدا وعلى أي حال ففي متعدد الأطراف سواء في كلا الجانبين أو في جانب واحد قد يكون على نحو التساوي وقد يكون على نحو الاختلاف فالولدان لهما حق متساو في ارث الوالد مثلاً والولد والبنت حقهما مختلف كما أن تعدد الأطراف قد يكون بالاشتراك متساوياً أو مختلفاً وقد يكون بالانفراد كما اذا ضمنه نفران بحيث يتمكن أن يرجع إلى كل واحد منهما في كل المال على سبيل البدل والقسم الثالث أن يكون الضمان بحيث يختار المضمون له فان اراد أن يرجع اليهما بالتساوي أو الاختلاف فهو وما أراد وان اراد أنْ يرجع إلى أحدهما رجع إلى أحدهما كل ذلك للعقلائية بعد اطلاق ادلته كما عرفت ثم أن التعدد قد يكون على نحو العرض أو على نحو الطول كأنه يضمن زيد دين عمر ويضمن خالد زيداً أو على نحو العرض زماناً خاصاً والطول زماناً آخر مثل هما ضامنان في شهر رمضان عرضاً وفي شهر شوال طولاً وكذلك بالنسبة إلى المكان إلى غير ذلك من الأمثلة ثم الضمان ونحوه ان اطلق كان مقتضى الأصل التساوي والعرضي من غير فرق بين الأزمنة والأمكنة .

السابع : قد يأتي الحق من غير اختيار الشخص في حق البنوة والإرث وقد يأتي باختياره كحق التحجير والزوجية ثم قد يكون اسقاطه باختياره كالأخيرين وقد لا يكون كالأولين .

الثامن : قد يكون الحق للانسان وقد يكون لغيره كالجماد والنبات والحيوان وحق غير الانسان قد يكون ألجائياً وقد يكون وضعياً كحق المؤسسة وما أشبه حيث تقدم انه اعتبار فاذا اعطى الاعتبار

العقلائي شخصية حقوقية لصندوق أو مؤسسة أو ما أشبه ثبت الحق له ثم حق الانسان قد يكون للفرد وقد يكون للمجموع بما هو مجموع كهيئة الوزراء وسائر الهيئات التي يكون له حق للاعتبار الوضعي ثم ان الحق قد يعطى للمجموع بشرط جميع الأفراد كما في بعض مجالس الدول بالنسبة إلى بعض الأمور أو للأكثرية مع اختلاف انحاء الأكثرية الثلثين أو ثلاثة أرباع أو غير ذلك حسب اعطاء من لهم الحقوق إلى وكلائهم الذين هم افراد الحكومة .

(مسألة) الحق المتعلق بالأفراد في مقابل الحق المتعلق بالدولة ينقسم إلى ارادي وغير ارادي فقد يأتي الحق من أمر إرادي مثل المعاملات المحتاجة إلى الطرفين كالبيع والرهن والإجارة ونحوها والإيقاعات المحتاجة إلى طرف واحد كالأبراء والطلاق لكن ذكرنا في الفقه الأشكال فيما اذا أبرأ بدون رضاية الطرف الآخر لأنه تصرف في حقه فيمنعه الناس مسلطون كما اشكلنا في صحة جعل انسان انساناً آخر وصياً أو متولياً للوقف أو قيماً أو ناظراً بدون ارادته نعم في الوصي يستثنى الإبن والأب على تفصيل ذكرناه في كتاب الوصية وهكذا من أسباب الحق الإرادي حيازة المباحات والأخذ بالشفعة والفسخ فيما له الفسخ كما أن من الحق الآتي من الأمور الارادية الغصب والاتلاف كما اذا رمىٰ حجراً إلى زجاج الغير عالماً عامداً فكسره والتسبيب كما اذا اعطىٰ بندقية بيد مجنون فقتل شخصاً والاستيقاء كما اذا اكل مال الغير أما الحق غير الارادي فمثل الارث حيث ان الحق ينتقل إلى الوارث وهذا استثناء كاستثناء الخمس والزكاة والفدية من (وان ليس للانسان الا ما سعى) كذلك حال وجوب اطعام الجائع وما أشبه وان لم يكن له مال فان الأول لوحظ في قبال حماية الدولة بخدمتها لمعطى تلك الضرائب والثاني لوحظ من جهة التكافل الاجتماعي وكذلك حال الارث مع أن الوارث لم يسع كما ذكرنا تفصيله في كتاب الاقتصاد وبعض الكلام في الأمور المذكورة وتوابعها نذكره بايجاز مما يرتبط بالحق بما هو حق سواء كان حقاً للنفع أو للضرر أي للانسان أو على الانسان وعلى أي فالعقد عبارة عن توافق الطرفين ارادياً سواء كان كل طرف واحداً أو متعدداً ابرام أمر وقد ذكرنا في كتاب المكاسب أن تسميته تعهداً فيه نوع من العناية فليس العقد ما

يحصل بارادة طرف واحد كما لا يحصل بطرف واحد نقض ابـرام في غير الخيار كما اذا توافق العاقدان نقض عهدهما فانه اصطلاحـاً أقالـة لا عقد كما أنه حقيقة كذلك لأن العقد امر اعتباري مـواز للمقولـة الحقيقية التي هي مثل عقد الحبل فحل عقد الحبل لا يسمى عقداً وهنا كذلك والعقد يشمل البيع والشـراء والرهن والاجـارة والمزارعـة والمضاربـة والمساقـاة والشركة والنكـاح ونحوهـا ثم اذا اجتمعت ارادتان في مثـل البيع لعـدة أشياء قد يكون العقد عقـداً واحداً وقـد يكون متعـدداً في صورة واحـد لأنه حسب الأرادة مثلاً اذا باع زيد عدة كتب في عقد واحد فقد يقصـد أن لكل كتاب عقداً ومن الطبيعي أن يكون الثمن حينئذ بالنسبة فهنـاك عقود لا يرتبط بعضها في الخيارات ولا يكون من تبعض الصفقة وما أشبه ذلك وقد يقصـد أن المجموع متعلق عقـد واحد فـالخيار واحـد وتبعض الصفقة آت فيه وهكذا نعم لا يصح مثل ذلك في النكـاح حتى اذا زوج امرأتين لرجل واحد في عقد واحد فانـه زواجان لا زواج واحـد حتى اذا قصـدا وحدة الـزواج بطل اذ كـل امرأة لا يمكن أن تكـون نصف زوجة وقد يكون التعدد في جانب البائع وجانب المشتري مثلاً باع اثنـان دارهما لإثنين ولو لم يعلم انهما قصـدا عقداً واحـداً أو متعدداً فـالأصل الـوحدة لاصالة عدم الزيادة عن واحد كما انا ذكرنا في الفقـه انه لا يحتـاج العقد إلى سابق تاريخ فالعقود الجديدة مشمولة لاوفوا بالعقود ويجب الوفاء بهـا بعد أن لم يمنعها الشارع فكلى عقد قام به الطرفان وكان منبعثاً عن الارادة والرضا لم يمنع عنه الشارع صحيح ولا يشترط بعد ذلـك خصوصيـة ولا زمـان ولا مكان نعم هنـاك شروط في المتعـاقـدين كـالبلوغ والعقـد وفي العوضين يأتي الكلام فيه ثم انا قد ذكرنـا في الفقه عـدم اشتراط الفـاظ

خاصة بل عدم اشتراط اصل اللفظ في غير النكاح والطلاق حيث المعاطاة نافذة في العقود والإيقاعات فيما عداها وبالذي الخيار فسخ العقد كما أن من يعلم بطلان العقد ليس عليه احترام العقد وهكذا ليس للمسلم احترام عقد الكافر الحربي كذلك اذا كان احد الطرفين مسلماً والآخر حربياً فليس على المسلم احترام مثل ذلك العقد المبرم بينه وبين الكافر الحربي سواء ابرماه في حال كونه كافراً حربياً أو ابرماه في حال كونه معاهداً ثم صار كافراً حربياً على تفصيل مذكور في المعاهدات بين المسلمين والكفار في كتاب الجهاد .

ولاحق لأحد في تحميل عقد على الآخر وكل هذه الأمور التي ذكرناها انما هو تابع لحاكمية الأرادة واحترامها عند العقلاء وفي الشريعة الاسلامية بصورة خاصة مع انا أوجزنا الكلام في كل من المستثنى والمستثنى منه حيث ان المقصود الإلماع إلى أصل الحقوق لا الخصوصيات الفقهية ثم ان الشرائط الواجب مراعاتها في العقد والإيقاع عبارة عن امور .

الأمر الأول : قصد الطرفين ورضاهما وفي الايقاع قصد الموقع ورضاه ولا فرق في ذلك بين الأصيل والوكيل والولي فوكيل المتبايعين ووليهما كنفس المتبايعين في لزوم مراعاة هذا الشرط .

الأمر الثاني : أهليتهما وأهلية وكيلهما أووليهما أو أهلية أحدهما وأهلية وكيل أو ولي الطرف الآخر فاذا كان الطرفان صغيرين أو مجنونين مثلاً صح قصد الولي ورضاه واذا كان الطرفان في حال سكر أو جنون أو ما أشبه صح بيع وكيلهما .

الأمر الثالث : كون متعلق العقد أو الإيقاع قابلاً لوقوعهما عليه .

الأمر الرابع : مشروعية المعاملة فاذا فقد أحد هذه الأمور بطلت المعاملة رأساً أو كانت فضولية تحتاج إلى الإجازة والعقد الباطل احياناً لا يترتب عليه أثر أصلاً وأحياناً يترتب عليه الأثر لكن لا الأثر العقدي مثلاً اذا تزوج امرأة بزعم صحة الزواج ودخل بها فانه يترتب عليه الأثر في المهر ونحوه لا الأثر العقدي الذي هو عقد صحيح ولا أثر الزنا فهو متوسط بين الأمرين فان المهر واجب ويكون مهرا لمثل لا المسمى أو أقل الأمرين منهما لأن المسمى اذا كان أقل فقد رضيت المرأة بذلك وان كان المثل أقل فحيث يبطل المسمى ببطلان العقد والبضع له مهر فاللازم كونه مهر المثل على تفصيل ذكرناه في الفقه هذا موجز الكلام في الشرائط .

أما التفصيل في الجملة فنقول في الأمر الأول أن القصد والرضا والمظهر الخاص كما في النكاح والطلاق أو العام كما في سائر العقود اركان في صحة العقد فالانسان أولاً يرضى بشيء بعد تصوره والتصديق بفائدته أما رضىً مطلقاً أو رضىً بعد التعادل والتراجيح كما في بيع المضطر فانه يرضى لا لفائدة مطلقة كما في البيوع العادية بل لأنه يوازن بين بيع داره لأجل علاج ولده مثلاً أو عدم بيعها مما يسبب موت ولده أو عماه أو ما أشبه ذلك لعدم امكان العلاج بدون البيع ولذا يرضى بالبيع لأن فقده الدار أولى عنده من فقده الولد أو عماه لا يقال فكيف رفع الحكم عن المضطر لأنه يقال ذلك فيما اذا كان الرفع امتناناً لأن الحديث وارد في مقام الامتنان والرفع في مثل هذاالبيع الاضطراري خلاف الإمتنان لأنه

اذا بطل عقده كان معناه عدم تمكنه من معالجة ولده فمثل هذا الاضطرار ليس بمرفوع نعم أكل الميتة اضطراراً والزنا اضطراراً كما في تلك المرأة التي زنت في زمان الخليفة الثاني اضطراراً فرفع عنها علي عليه الصلاة والسلام الحد والإفطار اضطراراً .

والصلاة بلا وضوء وما أشبه ذلك يوجب بعض الأحكام كنجاسة الفم والغسل يالنسبة إلى الزنا وقضاء الصلاة والصوم على قول غير واحد من الفقهاء ثم بعد الرضا يحصل القصد إلى الفعل والمراد بالفعل أعم من الابقاء أو التغيير بالنسبة إلى مطلق الأمور لا العقد والإيقاع فقط لأنهما فعلان تغييريان لا تركان فان الإرادة انما تتعلق بطرفي القدرة قدرة الإبقاء وقدرة التغيير والا لم تكن قدرة واذا لم تكن القدرة لم يكن القصد وان كان الرضا فما لا يقدر عليه الانسان قد يرضى به وقد لا يرضى به لكن القصد انما يكون في متعلق القدرة نعم في الفضولي القصد في الإبقاء لأنه لم ينشأ العقد مالكه بل يرضى ويقصد بقاءه مع المجيء بمظهر لذلك الرضا والقصد وبعد هذين الأمرين الرضا والقصد يأتي دور الإظهار سواء الاظهار الخاص باللفظ كما في النكاح والطلاق أو مطلقاً كما في مطلق العقود والإيقاعات مما يسمى بالمعاطاة والنكاح والطلاق انما آخرجهما الشارع وإلا لم يكن مانع عند العقلاء بأن يكونا كسائر المعاملات مثلاً في الأبراء اذا أشار برأسه كفى وكذلك في الوصية ونحوهما ولا يخفي أن الإرادة واسطة بين الأولين أي الرضا والقصد وبين الثالث أي الإظهار فادا كانت الثلاثة ولم تكن ارادة أما للإشتباه والاكراه لم تنفع تلك الأمور الثلاثة والاشتباه يمكن أن يكون في نوع العقد كما إذا قال المالك بعت فزعم الطرف انه قال آجرت فقال قبلت فانه لا يقع بيع

ولا اجارة ويمكن أن يكون في شخصية الطرف حيث يشترط مثلاً زعمت المرأة أن طرفها هو ابن عمها فقال انكحتك نفسي وقال الرجل قبلت فان النكاح باطل فيما لم يكن ابن عمها وكذلك حال ما إذا كان في البيع أو الإجارة أو ما أشبه يقصدان طرفا خاصاً كما إذا أراد بيع داره لعالم بصورة خاصة فزعم أن طرفه ذلك العالم فباع لا على نحو تخلف الداعي فانه يبطل البيع حينئذ حيث كان الطرف مخصوصاً في قصده وقد كان في الواقع من كان طرفه غير ذلك المقصود أما في مثل غالب البيوع فلا يهم عندهما كان البائع أو المشتري أي شخص فان زعمه أصيلاً وكان وكيلاً أو بالعكس صح البيع لأن المبادلة بين العوضين ولا خصوصية للطرفين في نظرهما ويمكن أن يقال بصحة النكاح اذا كان الأمر كالبيع بأن اراد الرجل تزويج امرأة مهما كانت لكنها زعم انها فاطمة على نحو الداعي فظهرت انها زينب حيث لا خصوصية عنده لكونها فاطمة أو زينباً وكذلك في عكس ذلك بالنسبة إلى ارادة المرأة من جهة الرجل أما الاكراه فهو تحميل شيء على الطرف بدون ارادته وانما يعمله خوفاً فلا ارادة حرة له في عمله وهذا أيضاً مبطل العقد بمعنى أنه يقع فضولاً فاذا رضي بعد ذلك عن كل قلبه صح العقد وحيث قد ذكرنا في الفقه تفصيل الاكراه فلا داعي إلى تكراره نعم اذا كان هناك إكراه لكن الإكراه لم يؤثر في ارادة العاقد أو الموقع اطلاقاً وانما انطلق في عمله عن مجرد رضاه وان رافق ذلك اكراه المكره له أيضاً صح العقد والإيقاع لأنهما لم يستند إلى الإكراه كمن يريد بيع داره ويوافق ذلك اكراه المكره له أيضاً بدون أن يكون البيع مستنداً إلى كلا الأمرين بل إلى مجرد الرضا وهكذا حال الاضطرار حيث فعلت الزنا لمجرد شهوتها من غير استناد في الزنا إلى الاضطرار اطلاقاً فانها تحدّ حد الزانية .

(مسألة) يشترط في نفوذ المعاملة أهلية الطرفين وذلك بأن يكونا بالغين عاقلين غير سفيهين سفهاً أموالياً وانما قيدناه بذلك لأن الظاهر انه اذا كان سفيهاً سفهاً اعمالياً بدون أن يكون مجنوناً بأن كان غير متعارف في اعماله مما يسمى في العرف بالبسيط كمن يضحك غالباً خلاف شأنه أو يلبس ملابس خلاف شأنه أو ما اشبه ذلك لم يضر لاطلاق الأدلة الشاملة له بدون مخرج السفيه غير الأموالي يعبر عنه أحياناً بكونه معتوهاً فاذا كان سفيهاً أموالياً أو مجنوناً سواء كان اطباقياً أو ادوارياً بالنسبة إلى حالة دور الجنون أو حالة دور السفه في السفيه الادواري لم يصح ولو شك في أنه في أي الحالين كان حين البيع لم يصح أيضاً للزوم احراز الشرط في صحة المعاملة أما معاملات المميز فهل تبطل كما هو المشهور أو يكره كما اختاره الشرائع وبعض آخر لا يبعد الثاني لما ذكرناه في الفقه ولو شك في أنه وصل إلى حد البلوغ أو التمييز فالأصل العدم والبلوغ في الولد باحدى العلائم الثلاث :

الأنبات أو المنى أو تمام الخامسة عشرة والدخول في السادسة عشرة والميزان السنين القمرية لا الشمسية كما ذكرنا ذلك أيضاً في الفقه مفصلاً أما بالنسبة إلى البنت فالبلوغ من تمام التاسعة والدخول في العاشرة فيصح معاملاتها اذا كانت رشيدة وواجدة لسائر الشرائط ولا يخفي انه يصح معاملات الولي والقيم والوصي وما أشبه بالنسبة إلى المجنون والصغير بينما بالنسبة إلى المحجور لا يصح مطلقاً وكيف كان لا يقال كيف البلوغ في البنت متقدم لأنه يقال لأنه الشارع لأحظ تمتعها بالحياة أكثر فالمرأة بعد الأربعين غالباً تتكسر لظرافتها بينما ليس الأمر كذلك في الولد كما أنها بعد الخمسين غالباً لا تلد بينما ليس الولد كذلك ثم التمتع

بها كلما كانت أقرب إلى الصغر كان ألذ بالنسبة اليها وإلى الزوج هذا بالنسبة إلى تصرفاتهما في أموالهما وسائر المعاملات كالولاية والوصاية والقيمومة وما أشبه أما اجرائهما العقد وكالة بعد التمييز قبل البلوغ فلا ينبغي الاشكال فيه لعدم دليل على عدم الأهلية بعد شمول الأدلة له وان كان بعض تأمل في ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام لا يجوز أمر الغلام وما أشبه مما فصلنا الكلام فيه في كتاب الحجر وفي الأديان والمذاهب التي ترى غير ما ذكرناه في البلوغ أو سائر الأمور يطبق عليهم احكام أنفسهم بدليل الإلزام والسكران والسكري وشارب المرقد ومن صار مبهوتاً لحادث وما أشبه ذلك في حكم النائم نعم وردت رواية في السكرى لكنها محل كلام العلماء كما فصلناه في كتاب النكاح ومن الواضح أنه لا يلزم هذا الشرط في الوكيل كما لا يلزم بالنسبة إلى نوم الموكل فلو كان الموكل نائماً أو سكراناً وشارب مرقد أو ما أشبه ذلك صح للوكيل أجراء العقد هذا بالنسبة إلى أهلية الطرفين وتصح بعض المعاملات من قبل المجنون في بعض الأمور دون بعض مثلاً المشهور لا يقولون بجواز بيع الأب وشرائه عنه إلى غير ذلك مما فصل في الفقه هذا بعض الكلام بالنسبة إلى اطراف العقود والايقاع أما بالنسبة إلى موضوع المعاملة فيشترط فيه .

أولاً : وجود الشخص في المعاملات الشخصية وذلك بالدليل وان كان ذلك ممكن الاعتبار عقلاً بل وعقلائياً أحياناً فلا يصح أن يبيع ما سينعقد في بطن شاته أو ما ستبيض دجاجته أو ما ستثمر أرضه هذه أو الماء الذي سيمطر في داره إلى غير ذلك لأنها بيوع شخصية وموضوعها غير موجود .

وثانياً : أن يكون عنده لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تبع ما ليس عندك) كما اذا باع دار زيد ثم اشتراها منه وتريد تسليمها إلى المشتري باعتبار أنه باعها له قبل ذلك نعم اذا كان بموازينه يكون فضولياً له موازينه .

وثالثاً : أن يكون قابلاً للنقل والانتقال فلا يصح بيع الوقف ونحوه إلا في الموارد المستثناة في الفقه .

ورابعاً : أن لا يكون مما لم يجعل الشارع له مالية كالخمر والخنزير وقد أشرنا في الفقه بجواز بيع مثل بيض الغنم والسمك الحرام للمستحل لقاعدة الالزام بخلاف مثل الخمر حيث النص الخاص على المنع كما تقدم الإلماع إلى أنهما مختصان بمالكهما فيما اذا أراد استعمالهما في غير الجهة المحرمة .

وخامساً : ان يكون معلوماً بما لا يوجب الغرر لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الغرر نعم يختلف الغرر في البيع عن الغرر في الصلح لأنه يغتفر في الثاني ما لا يغتفر في الأول كما ذكرناه في كتاب الصلح .

وسادساً : أن لا يكون المبيع أو الثمن مردداً وكذلك في سائر المعاملات كما اذا باعه هذا أو هذا فانه لا دليل على مشروعيته لانصراف الأدلة عن مثله وان كان لا محذور فيه عقلاً أو عقلائياً نعم لا اشكال في معاملة المشاع والكلي في المعين والكلي المطلق وكذلك بالنسبة إلى سائر المعاملات كأن يصالحه هذه الدار أو هذه أو يزوجه هذه الفتاة أو تلك أو يطلق هذه أو هذه إلى غير ذلك .

وسابعاً : أن يكون مقدور التسليم أو التسلم فما غصبه الغاصب مما لا يتمكن أيهما من ارجاعه ولو بالواسطة والرشوة وما أشبه غير صحيح المعاملة لانصراف الأدلة عن مثله .

وثامناً : أن يكون ملكاً لصاحب الحق أو لمن هو يمثله ولاية أو وكالة أو وصاية أو نحوها فمعاملة الفضول غير نافذة وان كانت صحيحة اذ الحقها الرضا على تفصيل ذكرناه في الفقه .

وتاسعاً : أن لا يكون مثل بيع أن الولد أو هبة القرآن للكافر على تفصيل ذكر في كتاب المكاسب ومثل ذلك بيع الحر والسلاح لأعداء الدين .

ثم بعد الأمور المتقدمة يأتي دور المشروعية للمعاملة بأن يكون الغرض منه عقلائياً ومشروعاً والمراد المشروع بشريعة الاسلام عند المسلم فاذا لم تكن المعاملة كذلك كانت باطلة كما اذا استأجر الدكان لجعله مخمراً أو مقمراً أو الدار لجعلها مبغىً أو ملهىً وهكذا حال ما اذا لم يكن عقلائياً وان لم يكن محرماً في نفسه كبيع مثقال من أجنحة البعوض بدون غرض عقلائي لا لمثل الدواء ونحوه ثم في باب النكاح تفاصيل مذكورة في كتابه مما لا داعي إلى تكراره .

(مسألة) إذا عقد الطرفان أصالة أو وكالة أو ما أشبه أو بالإختلاف المعاملة لزمت قال سبحانه ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ وهو تكليفي ووضعي معاً كما فصلناه في الفقه ولا يحق لأحدهما عدم الإلتزام به كما لا يحق للثالث ذلك لما تقدم من لزوم احترام الناس للمعاملات المشروعة نعم يصح الإقالة برضا الطرفين وفي الحديث من أقال نادماً أقاله الله عثرته يوم القيامة كما أن المعاملة غير لازمة إذا كان لأحدهما أو لكليهما أو لثالث خيار الفسخ وقد أنهى شرح اللمعة الخيارات إلى أربعة عشر بالنسبة إلى البيع وهي عبارة عن خيار المجلس والحيوان والشرط والتأخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن والعيب والتدليس والإشتراط والشركة وتعذر التسليم وتبعض الصفقة والتفليس وإن ناقش الشيخ في المكاسب في بعضها وحيث قد عرفت اطلاق الآية في اللزوم كما ورد أيضاً ذلك في الروايات فعدم لزوم معاملة خلاف الأصل بحاجة إلى الدليل وإذا كانت المعاملة جائزة لخيار الفسخ فقبل ابطالها أو احدهما المعاملة تكون باقية كما إن بعد الإبطال بالفسخ تكون المعاملة كأن لم تكن نعم قد تبقى بعض الآثار والنكاح مثل سائر المعاملات في خيار الفسخ كما ذكرناه في كتابه في الجملة كما أن المتعة إبطالها من قبل الزوج كما يمكن إبطالها من قبل الزوج في بعض الخيارات نعم الإقالة لا تبطل الدائم وإنما يبطلها الفسخ في مورده والطلاق والإرتداد يبطلان النكاح أيضاً مما ذكرنا تفصيله هناك وإذا تخلف أحدهما عن تنفيذ المعاملة في المعاملات اللازمة راجع طرفه المحكمة وكل خسارة سببها التخلف تكون عليه بدليل لا ضرر حسب موازينه وهل يتحمل المتخلف بإعطاء النقد أرباح النقد المضاربية لا يبعد ذلك صناعة حيث سبب ضرر صاحبه عرفاً لكن

المسألة من قبيل حبس الحر المشهور لا يقولون به حيث يرون أنه عدم الربح لا الضرر والمتدارك الضرر لا عدم الربح فهو مثل ترك مال أو عرض أو دم حتى يسرق أو يهتك أو يراق كما إذا لم يداو الجريح المريض أو لم ينقذ الحريق والغريق والمهدوم عليه والمشرف على السقوط من علو أو المهاجم من قبل حيوان أو لص حتى ماتوا أو فقدوا اعضاءهم أو قواهم أو لم ينقذ المرأة المهاجمة من قبل الأوباش حتى هتك عرضها أو لم يأخذ بيد مريد حرق الدار والدكان وما أشبه حتى احرقها أو لم يطفىء الكهرباء أو ما أشبه ذلك نعم إن عد هو السبب ضمن كما إذا حفر بئراً في موضع غير ملكه فتردى فيها أعمى أو من كان يمشي في الظلام أو ما أشبه ذلك أو دعا انساناً فعقره كلبه أو قتلته دابته الصائلة أو أخذ بيد إنسان فلم يقدر على غلق باب قفصه أو اصطبله أو ربط غزاله أو شك قربة سمنه وعسله أو إنقاذ ولده من الحية المهاجمة مما سبب قتلاً أو نقص عضو أو قوة أو طيرانَ الطير أو فرار الدابة أو ذوبان ما في القربة بسبب الشمس وأراقته إلى غير ذلك والمسألة مفصلة في كتب الغصب والصلح والديات والقصاص وغيرها بقي شيء وهو أنه قد تقدم أن العقدا والإيقاع الطرفان يستفيدان منه مباشرة كالبائع والمشتري والمضارب والعامل والشريكين والزوجين والمبريء والمبرىء وما أشبه كما أنه يلزم على سائر الناس احترام هذا العقد والكلام هنا أنه يستفيد أو يتضرر من العقد والإيقاع أحياناً ثالث كالوكيل لهما أو الولي أو الوصي أو القيم أو الوارث أو الشفيع وهكذا يستفيد المحرمية الثالث من عقد النكاح كأب الزوج وابنه وأم الزوجة وبنتها كما أنه يتضرر بعدم جواز نكاح هذه الأطراف الأربعة أيضاً إلى غير ذلك من أطراف الزوجين وهكذا حال

الرضاع وحال أثر التأمين بالنسبة إلى الوارث حيث أنه المستفيد إلى كثير من أمثال ذلك ثم أنه لا يلزم أن يعرف الإنسان الآثار المترتبة على عقده أو إيقاعه فإذا أراد وقصد ورضى وعقد أو أوقع ترتب كل ما الشارع رتب عليه مثلاً لا يلزم أن يعرف الإنسان في النكاح أن الأب والولد للزوج يحرمان على الزوجة والأم والبنت للزوجة تحرمان على الزوج ولا في البيع أن في المجلس له خيار الفسخ ولا في الطلاق الخلعي أنه لا يتمكن من الرجوع إلا بعد رجوع الزوجة في المهر إلى غير ذلك كما أن بعض العقود بنفسها حرام كعقد الأم والبنت بالإضافة إلى الحكم الوضعي بالبطلان وبعضها لا ينعقد فقط أي له الحكم الوضعي بدون الحكم التكليفي كبيع الكالي بالكالي والأثر في العقد الفاسد أو الصحيح هو الواقع وأحياناً يؤثر الزعم أيضاً كما إذا زعم صحة عقد الرضيعة أو أخ المفعول حيث ينقلب المهر إلى المثل بينما إذا كان عالماً بالبطلان لم يكن له مهر .

(مسألة) الإيقاع إيجاد من طرف واحد كما أن العقد إيقاع من طرفين يرتبط احدهما بالآخر ربطاً عقدياً فالإيقاعان المترابطان بالشرط ونحوه لا يكون عقداً فإن إنشاء أمر أو فسخه نوع من الإيجاد في العالم المرتبط به وله آثار عقلائية قررها الشارع في عالم الإعتبار والإنتزاع والخارج كما أن الآخرين أيضاً لهما آثار في العوالم الثلاثة فإذا قال أئتني باربع تفاحات كان لهذا الأمر أثر في العالم الخارجي حيث ينقل التفاحات من مكانها إلى مكان آخر وفي عالم الإنتزاع حيث يتحقق في الخارج الزوجية في المكان المجبي إليه بالإضافة إلى اعتبار الآمر آمراً والمقول له مأموراً وهكذا كل العوالم الثلاثة يؤثر بعضها في بعض بالإضافة إلى التأثير في انفسها فاعتبار من بيد الإعتبار في الإيقاع كما في العقد إذا صادف محلاً قابلاً يؤثر في الحقوق العينية والدينية إيجاباً وسلباً كالإباحة والإبراء والأعراض والطلاق والإجازة في المعاملات الفضولية إلى غير ذلك كما أن الحيازة وهو عمل أيقاعي أيضاً إذا صادفت الإرادة يكون كذلك فقد ذكرنا سابقاً أنه لا يملك الإنسان بدون قصد التملك ثم هناك أربعة أُمور الرضا الباطني والعقد القلبي واللفظ وما أشبه بدون الأعلام والأعلام ولكل موضعه مثلاً الرضا بالعصيان في اصول الدين مورد المؤاخذة شرعاً كما ورد في أن بعض الأقوام هلكوا بسبب رضاهم بفعل العصاة كما في عاقر الناقة وفي زيارة الإمام الحسين عليه الصلاة والسلام اللعن لمن سمع بقتله فرضي به والعقد القلبي له مدخلية في الإيمان فمن يظهر الإسلام لكن عقد قلبه على الكفر يعد منافقاً أما اللفظ وحده فقد لا يكون مؤثراً وقد يكون مؤثراً فإذا اغتاب وحده في غرفة مجردة أو تشبب أو أتهم أو ما أشبه لم يكن محرماً لأن الأدلة لا

تشمل مثل ذلك فقد أخذ في مفاهيم هذه الألفاظ أن يكون بين اثنين أو أكثر فالأمر بحاجة إلى الإعلام وأما إذا قال في غرفة وهو وحده مجرداً عن سامع فسخت بالنسبة إلى بيع له حق الفسخ فيه أو بالنسبة إلى نكاح له حق الفسخ فيه فالظاهر وقوع الفسخ لصدق أنه فسخ فلا يكفي فيه العقد القلبي بالفسخ لعدم الصدق كما لا يلزم الإعلام وكذلك لا يكفي في العقد عدم تلفظهما بل عقدا قلباً وكل يعلم ما فعله الآخر من عقده القلبي وهل الإبراء وحده بدون الإعلام مسقط للدين ظاهر العناوين والنائيني والحكيم رحمهم الله تعالى الإحتياج إلى الأعلام لأن الأمر مربوط بالغير فبدون الأعلام لا أثر له وقال بعضهم بالأثر ولو شك فالأصل عدم الأثر أما من قال بالأثر فقد استدل بأن العقد إنما يحتاج إلى الإعلام من جهة ارتباطه بنفرين والإيقاع ليس كذلك فيكفي الواحد فيه لكن فيه أن الأمر والنهي أيضاً إيقاع فلماذا تقولون بالإحتياج إلى الإعلام فإن غير المحتاج إلى الإعلام ما لا يرتبط بالغير إطلاقاً كالحيازة بالقصد أما ما يرتبط بالغير فاللازم الإعلام فتأمّل هذا بعض الكلام في مقام الثبوت وتفصيله في الفقه أما مقام الإثبات فالإحتياج إلى الإعلام غير خفي وإلا فلا إثبات والإعلام المقصود هنا أعم من اللفظ والظاهر أن هبة مدة المتعة أيضاً لا يحتاج إلى كون الهبة عندها بل لو وهب لفظاً وحده عن جد حرمت عليه سواء علمت بذلك أو لا أما الوكالة وهبة الأموال وما أشبه فاحتياجها إلى اللفظ أو نحوه والإعلام من جهة إنها عقود كما قرر في الفقه وقد ذكرنا في كتاب الوكالة أنه لو عزل الموكل الوكيل بدون إعلامه لم يؤثر ذلك في عزله فإذا عمل الوكيل بعد العزل والحال أنه لا يعلم به كان عمله ممضي ولو طلق زوجته بالشروط ولم يعلمها صارت

مـطلقة فله حق أخـذ الأخت أو الخامسـة أو ما أشبـه كما أنها لـو عقدت نفسها في هذا الأثناء بدون علم هذا الطلاق يكـون العقد صحيحـاً وإن كانت متجربة وهكذا لو فسخ وفسخت المرأة فيما له الفسخ بـطل النكاح وعلى أي فإذا لم يكن دليل عام أو دليل خاص على أحد الـطرفين وشـك في الأمر فالمرجع الأصـول العملية هـذا بعض الكلام في العقـد والإيقاع نعم الـرضـا البـاطني يؤثـر في حليـة التصرف حيث قـال عليـه الصـلاة والسـلام إلا بطيب نفسـه كما ورد الـدليل في أن سكـوت البكر رضـاها وهذا استثناء عن احتياج العقد إلى الإنشاء بالإضافة إلى الرضا لـوضوح أن العقد لا يتحقق بدون الإنشاء .

(مسألة) أسباب الضمان خمسة سواء في الضمان القهري أو الإختياري وهي الغصب والإتلاف والتسبيب والإستيفاء والإستيلاء .

فالأول : وهو الغصب يتحقق بالإستيلاء العدواني على حق الغير ملكاً كان أو غير ملك كحق تحجيره عند المشهور الذي لا يعدونه ملكاً أو الزوجة استولت على الزوج في ليلة قسم زوجة أخرى أو استولى طالب على غرفة المدرسة التي كانت سكنى لطالب آخر أو استولى إنسان على مكان آخر في المسجد أو في السوق أو في العتبة المقدسة أو ما أشبه ذلك ولا يحتاج الأمر إلى الملكية فإذا انكسرت زجاجات الغير وأراد المالك لها لا يحق للكاسر الغاصب أو غيره الإستيلاء عليها وقد تقدم مثال الإستيلاء على خمر الغير حيث يريدها لقتل دواب مرحاضه أو استولى على خنزير الغير حيث يريده لإدارة ناعورة أو ما أشبه ذلك أما إذ كان الخمر والخنزير لمسيحي فقانون الإلزام يقول بلزوم أن يعطى بدلهما له ولا حاجة في الغصب إلى الإستيلاء بل بين الغصب والإستيلاء عموم من وجه فقد يكون غصباً حراماً ومضموناً بلا استيلاء كما إذا قال الظالم للمالك لا حق لك في دخول دارك أو بستانك أو الإستفادة من حمارك أو ما أشبه ذلك وقد يكون استيلاء محرم بلا ضمان كما إذا استولى الظالم على القرية أو الدار وجعلها تحت إشرافه بدون إخراج أهله عنها وَإنما اتخذهم خولاً له فإنه لا يضمن الدار لأنه لم يستول عليها استيلاءاً ضمانياً وإن فعل حراماً وقد تجتمعان كما إذا سكن دار غيره ظلماً أو اسكنها لخدمة إلى غير ذلك ولو اغتصب الفتاة ضمن مهرها بالإضافة إلى الحرمة ، وهل يضمن شيئاً إن لم يدخل بها وإنما عاشرها معاشرة الأزواج بالملامسة

والقبلة وما أشبه خصوصاً إذا كان عنيناً أو مجبوباً لا يقدر على ذلك ولو قدر دخل بها لم يذكره الفقهاء لكن لا يبعد الضمان بما يقدره العرف وقد تقدم مثال اغتصاب الولد بالوطي وكذلك إذا اغتصبه ولا يقدر علي الوطي وإنما عاشره معاشرة محرمة بالملامسة والقبلة وما أشبه خصوصاً إذا اجبر المغصوب بالإدخال في الغاصب أو جبرت المرأة المغصوب بالإدخال فيها وقد احتملنا هناك في الفقه الضمان وإن لم يذكر الفقهاء هذا الفرع قدر تتبعي كما تقدم مثال حبس الحر عن عمله أما استخدامه ولو في غير مورد النفع كما إذا اشغله بالتوافه مثل صب الماء من هذا الجانب من البحر إلى ذلك الجانب أو نقل الحجر من هنا إلى هناك تافهاً بدون غرض وإنما لأجل تعذيبه كما يفعله الجبارون فلا إشكال في ضمانة ثم لو كان عين المال عند الغاصب لزم ارجاعها إليه مع اجرته فيلزم أن يرد الدار مع أجرة سنة كانت عنده سواءاً استفاد منها أو إبقاها فارغة وهل الحكم كذلك في مثل المدرسة والحسينية والمسجد كما إذا اتخذها دوراً أو منع المصلين والطلاب والزائرين من الإستفادة منها لا يستبعد الضمان لأنه فوت منافعها أو استفادها فعلى اليد يشمله ولا إشكال في رد العين فيما إذا بقيت أما إذا لم تبق بفعل سماوي أو بفعل نفسه أو بفعل ثالث كما إذا جعل الحنطة خبزاً أو فصل الباب إلى الأخشاب أو الأخشاب جعلها باباً أو تعفن التمر عنده اختياراً أو بتلف سماوي أو ما أشبه ذلك فإن ارادها صاحبها فلا إشكال مع إعطائه التفاوت الذي يسمى بالأرش وللغاصب ظاهراً أخذ التفاوت إذا جعل الخشب باباً مثلاً حيث إن له سعيه وإن كان غاصباً لإمكان الجمع بين الأمرين على إشكال وكذلك إذا أسمن الشاة بعلفه لها إلى غير ذلك من الأمثلة وقد ذكرنا بعض ذلك

في كتابها الغصب والبيع أما إذا لم يرد المالك التمر المتعفن مثلاً أو الخبز إذ ما يفعل بهما وإن كانت لهما قيمة من الجملة حيث أن الخبز يبقى عنده حتى ييبس ولا يشتريه مشتر منه أو لا يتمكن هو من بيعه وما يفعل بالتمر المتعفن وضيوفه لا يأكلون مثله أو هو لا يريد تقديمه لهم إلى أمثال ذلك فقد ذكرنا في كتاب الغصب عدم استبعاد أن على الغاصب المثل أو القيمة ولو تعدد الغصاب عرضاً فعلى كل بالنسبة ولو تعددوا طولاً اختار المالك في الرجوع إلى أيهم وقرار المنافع على كل من استفاد منها أو أتلفها كالدار المغصوبة في كل سنة بيد شخص ثم الإنسان يضمن ما غصب عيناً ومنفعة سواء كان الغصب اختيارياً أو اضطرارياً كما لو اضطر إلى غصب حطب الناس لوقاية نفسه من البرد فإن الإضطرار يرفع الحكم التكليفي أي الحرمة لا الوضعي أي الضمان كما ذكروا مثل ذلك في أكل المخمصة فإنه مقتضى الجمع بين الحقين وهكذا إذا غصب جاهلاً بزعم أنه مال نفسه أو أنه هدية أو نسياناً للحكم أو الموضوع وهكذا حال ما اغصب وهو غير بالغ أو مجنون إذا الحكم الوضعي كالنجاسة والطهارة ونحوهما يبقى حتى بدون الشرائط العامة للتكليف فإذا لوث الطفل أو المجنون أو النائم أو شارب المرقد أو السكران أو ما أشبه يده أو ثيابه بالنجس تنجس كما إذا وضع يده في الماء الجاري مثلاً فإنها تتطهر بشروط التطهر ولو اكرهه مكره على الغصب فهل قرار الضمان عليه أو على المكره أو الضمان على المكره ابتداءاً ولا ضمان عليه احتمالات وكذا لو اكرهه مكره على اغتصاب امرأة فأدخل بها فهل المهر عليه أو على المكره أو عليهما والقرار على المكره وكذلك إذا اكرهه على جرح بالنسبة إلى الدية نعم قد ذكرنا في الفقه أنه لا تقية في الدماء فلا يجوز له أن

يقتل إنساناً لفراره من القتل فيما إذا قال له المكره أما أن تقتل زيداً وأما أن أقتلك إلا إذا كان هناك أهم ومهم كما إذا كان الظالم بحيث إذا لم يقتل هذا المكره (بالفتح) فرداً قتل الظالم ألف فرد .

أما الثاني : وهو الإتلاف فيوجب الضمان أيضاً فمن أتلف مال الغير (غير المال المباح) كما لو اتلف الوقت ونحوه فهو له ضامن سواء أتلفه عمداً أو سهواً أو جهلاً أو اضطراراً أو نسياناً أو غير ذلك نعم يأتي في الإكراه الكلام السابق والإتلاف في حال عدم الشعور أيضاً حكمه حكم الإتلاف في العمد من جهة الضمان فلو رمى حجراً فكسر إناء إنسان آخر ضمنه وكذلك لو ضرب رجله وهو نائم على كوز الغير فانكسر وكذلك حال ما إذا سبب عيباً أو نقصاً أو شبههما كما لو سبب كسر رجل دابة وإن التحمت بعد ذلك أو قطع رجلها أو سبب لها مرضاً ، فإن عليه الأرش ، وهل يضمن لو سبب النقص زيادة القيمة أو عدم تفاوت القيمتين كما إذا سبب الأخصاء زيادة القيمة أو لم يكن تفاوت بين المخصي وغير المخصي في القيمة لا يبعد كون الحكم حينئذ تكليفياً محض وكذلك حال ما إذا سبب نقص عضو الإنسان أو فقده لقوة من قواه كما إذا قلع عينه أو أعماه أو سبب نقصاً بالزيادة كما لو أشربه دواءاً أكبر يده أو رجله فإنه نقص أيضاً أو سبب مرضه أو عيبه كما إذا صار مريضاً بالحمى الدائمة أو صارت عينه عمشاء مثلاً وهكذا إذا سبب كثرة نومه أو طول نومه اسبوعاً أو ما أشبه ذلك وما يضمن هنا هو المقدر شرعاً إن كان تقدير وإلا فالمحكم العرف وهم يميزون الدية من كون قيمة الإنسان مثلاً ألف دينار فنسبة هذا المرض أو العرض إلى

القيمة ما هي وبتلك النسبة يحكمون بقدر الدية وقولهم ينزل منزلة العبد محل نظر كما ذكرنا تفصيله في الفقه ثم لـو كان لشيء مقـدار شرعاً ولكن كـانت نفقة العـلاج أكثر وكـان العلاج يسبب عـدم كسبـه فهـل يضمن الجـارح ونحوه المقـدر فقط أو الآخرين أيضـاً : مثـلاً لـو كـان الـرجـل يكتسب كـل يوم دينـاراً لقوت عـائلتـه فسبب لـه مـرضـاً لا يتمكن من الكسب مما خسر ثلاثـين ديناراً قـرضاً لقـوت عائلتـه بالإضـافة إلى أنـه صرف لشفائه ألف دينار مع أن الدية المقـدرة شرعاً خمسـمائة دينـار فهل يضمن الخمسمائة والألف والثـلاثين احتـمالات ؟ لا يقال لا وجـه لضمان الثلاثين لأن ما يأخذه من المال يكون كفاءاً لذلك لأنـه يقال المـال أخذه واعـطاه للطبيب فمن أين يعطى الثـلاثين للبقـال والعـطار والخبـاز ومن أشبه ممن اقترض هو أو عائلته منهم وعلى كل حال فالإحتمالات ثلاثة :

الأول : الدية فقط لأنه الدية المقررة شرعاً ولا دليل على الأكثر .

والثاني : خسارته لمرضه أيضاً لأنـه تضرر بـالنسبة إلى الخمسمـائة الثانية فيشمله دليل لا ضرر .

الثـالث : ما اقـترضه أيضـاً لأنه سبب لـه قرضـاً ثـلاثـين فيشمله دليـل لا ضرر أيضاً وقد ذكرنا في كتب الأصول والفقه كما ألمعنا سابقاً اليه هنـا ان لا ضـرر يشمـل الإيجـابي والسلبي فكلما كـان ضـرراً سـواء تضـرر الانسان من عدمه أو من وجوده فالشارع رفعه ولم اجد الفقهـاء تعرضـوا لما ذكرنـاه من الاحتمالـين الثاني والثـالث اطلاقـاً بل اطـلاقهم كإطـلاق الروايات الدية المقدرة شرعاً فقط لكن يمكن ادعاء انصراف كلامهم إلى

غير الصورة التي ذكرناها فالجمع بين دليل الدية ودليل لا ضرر يقتضي تحمل الضامن كلاً من الثلاثة ثم إذا حكم الشارع بالإتلاف فالظاهر عدم الضمان كما اذا كانت السفينة مشرفة على الغرق فألقى مال الناس في البحر لتخف السفينة حتى لا يغرق الناس لانصراف ادلة من أتلف عن مثله بل يشمله ادلة (ما على المحسنين من سبيل) وكذلك اذا ألقى بعض الناس في البحر فانه يجب على ربان السفينة حفظ الكل باستثناء واحد مثلاً أو ليس ذلك الواحد هو نفس الربان لأنه اذا القى بنفسه في البحر غرق الكل مما اضطر إلى إلقاء بعض الركاب نعم لو دار الأمر بين الأقل والأكثر فألقى الأكثر قيمة ضمن التفاوت كما اذا كان هناك احتياج إلى إلقاء مائة كيلو من الناس وهي موجودة في ضمن انسانين سمان وثلاثة افراد ضعاف فان الواجب ألقاء نفرين فاذا ألقى ثلاثة فعل حراماً وضمن دية انسان واحد يقسمها بين ورثة الثلاثة لعدم تعيين احدهم أو الترجيح بالنسبة إلى الدية وكذلك اذا كان الأمر دائراً بين القاء مائة كيلو من السكر قيمته مائة دينار أو القاء مائة كيلو من الملح قيمته خمسون ديناراً قدم الثاني فإذا ألقى الأول ضمن خمسين ديناراً ثم الإتلاف قد يكون إتلاف عين وقد يكون اتلاف قيمة فالأول كما اذا صرف ثلجه وشرب به الماء والثاني كما اذا حفظه حتى صار لا يساوي شيئاً لمجيء الشتاء ففي كلا الحالين يضمن القيمة ولا يفيد رد الثلج اليه لأنه رده اليه بدون قيمة وكذلك حال ما اذا حفظ مال غيره حتى تنزلت قيمته السوقية كما اذا كانت المدفئة في الشتاء بمائة فحفظها غصباً إلى الصيف فصارت أربعين فانه يضمن التفاوت بين القيمتين أي الستون في المثال واذا صدق الإتلاف لا يهم بقاء العين وعدم بقاء العين كما اذا ألقى آنية

غيره في البحر فان الآنية محفوظة لكن الواجب على الملقى اعطاء القيمة أو بدل الحيلولة على ما فصلوه في كتاب المكاسب والزعم وعدم الزعم لا مدخلية له في الضمان فلو زعمها زوجة له فوطئها وجب عليه اعطاءها المهر وكذلك لو زعم انها دجاجته فأكلها أو أهداها وكذلك حال ما اذا زعم انه أمره بجرحه بالحجامة ونحو ذلك أو حلق رأسه فان الدية واجبة عليه ولو كان جداره مائلاً إلى الشارع فاراد بناءه حيث ان سقوطه يوجب ضمانه أو أراد ربط كلبه حتى لا يعقر احداً أو طم البئر التي حفرها حيث اشتبه في حفر البئر في الشارع وفي هذا الأثناء ساقه الظالم إلى السجن مما لم يتمكن من الإصلاح فسقط الحائط على انسان فقتله أو جرحه أو عقر الكلب أو وقع أعمى أو رجل في الظلام في البئر لم يستبعد أن يكون الضمان على الظالم لأن العرف يرون انه السبب لا مالك الحائط ونحوه وكذلك حال ما اذا أغلطه انسان فأهدى اليه غير زوجته مكان زوجته في ليلة الزفاف فان المهر على المغلط فعن جميل بن صالح عن أبي عبدالله عليه السلام قال في أختين اهديتا لأخوين فأدخلت امرأة هذا على هذا قال لكل واحدة منهما الصداق للغشيان وان كان وليهما تعمد ذلك أغرم الصداق ولا يقرب واحد منهما أمرأته حتى تنقضي العدة واذا انقضت العدة صارت كل امرأة منهما إلى زوجها الأول بالنكاح الأول قيل له فان ماتتا قبل انقضاء العدة قال يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما فيرثانهما الرجلان قيل فان مات الزوجان في العدة قال ترثانهما ولهما نصف المهر وعليهما العدة بعد ما تفرغان من العدة الأولى تعتدان عدة المتوفي عنها زوجها وتفصيل الكلام في ذلك في كتاب النكاح باب المهور وغيره .

أماالثالث : وهو التسبيب فالمراد به أن يسبب انسان تلف انسان آخر أو مال غيره وهو غير الإتلاف الذي هو عبارة عن تلف، الانسان لمال غيره بدون تسبيب ثالث فاذا كان السبب أقوى من المباشر كان على السبب اذا كان المباشر أقوى من السبب كان على المباشر فاذا اعطى زيد السيف بيد غيره فقتل انساناً وكان القاتل عاقلاً كان هو الضامن لامن سلمه السيف وكذا اذا سلم أناء زيد إلى عمرو فكسره عمرو اما اذا كان الكاسر أو القاتل مجنوناً أو ما أشبه فالمسلم هو الضامن ومن التسبيب ما لو حفر بئراً في الشارع فسقط فيها غيره أو بنى بناءاً رخواً فسقط وقتل انساناً أو كسر زجاجاً أو ما أشبه ذلك وهكذا اذا اطلق دابته الصائلة أو كلبه العقور أو رفع سد الماء مما سبب غرق انسان غافل أو مالاً عند مد البحر أو جريان النهر أو مجيء السيل إلى غير ذلك من الأمثلة وربما يكون الأمر مشتبهاً عند العرف هل هذا أقوى أو هذا أقوى أو هما متساويان فعلى الحاكم الشرعي جعل الحق على كل من المباشر والسبب بالتساوي أو بالاختلاف اذا رأى الحاكم اختلافهما في نسبة الأمر اليهما عرفاً كما اذا اعطى مفتاح سيارته لانسان جاهل بالسياقة فسبب السائق الاصطدام مما أودى بالناس والأموال فكل من السبب والمباشر ضامن بالنسبة لعدم رؤية العرف رؤية واضحة ان ايهما أقوى ولا فرق بين تضرر السبب والمباشر وعدمه كما اذا مات في السيارة نفس مالك السيارة المسلم لها بيد السائق الجاهل ومات سائقها أيضاً فان الدية لغيرهما تؤخذ من تركتهما وكذا لو مدّ اسلاك الكهرباء مدّاً ضعيفاً مما يرى العرف انه السبب في إحراق الدار بسبب الكهرباء الشائط فانه من التسبيب الأقوى وعلى ما ذكرناه فلا فرق في التسبيب الموجب للضمان بين أن يكون

انسان واسطة بين السبب والفعل أو لم يكن انسان واسطة بل كان حيوان أو جماد كمثل الماء والكهرباء وما أشبه .

أما الرابع : وهو الاستيجار فهو أيضاً يوجب الضمان بشرط أن يكون العمل مما له مقابل عرفاً إلا اذا قال صاحب العمل انه لا يعمله الا بأجر وكان المستوفي هو الطالب للعمل لا ان صاحب العمل عمله بزعم اخذه الأجرة من غير فرق بين الطلب اللساني أو التطلب القرائني مثلاً حلاق يحلق على دكة من دكات الصحن الشريف فيأتيه انسان ويجلس في صف من يطلبون الحلاقة ويرفع عمته من على رأسه فانه تطلب للحلاقة كما أنه اذا قال له احلق رأسي كان طلباً لفظياً أما مثل من يقول لآخر انظر هل جرحى برء أم لا فالنظر لا يستحق الأجرة لأن مثل هذا العمل مما ليس له أجرة عرفاً إلا اذا قال الناظر اني لا انظر إلا بأجر نعم اذا قصد الحلاق التبرع فبعد العمل لا يحق له أخذ الأجرة والزعم وعدم الزعم لا ينفع في الضمان وعدمه فلو رأى انساناً يعطى الماء في الصحن فزعم أنه سبيل فأخذ منه الماء والحال انه كان يبيع الماء كان ضامناً لما استوفاه من مائه ومثله من زعم ان المطعم مضيف فأكل الطعام فيه وقد تقدم أنه لو زعم انها زوجته فوطئها كان عليه المهر ولو اغراه انسان ثالث بالاستيفاء فقال له تفضل وكل معي فزعم انه مضيف أو ان المغري يريد اعطاء ثمنه لم يكن على المغرى شيء بل على الآكل إلا أن يكون السبب أقوى من المباشر فكلاهما ضامن وقرار الضمان على المغري كما تقدم في مثال من أغراه بتقديم غير زوجته اليه في ليلة الزواج اغراءاً بأنه زوجته ولو ضيفه الغاصب في داره واطعمه دجاجة نفسه كان المضيف ضامناً لأنه أقوى عرفاً من الآكل لدجاجة

نفسه من غير فرق بين أن يكون المضيف عامداً انه دجاج الضيف أو مشتبهاً بزعمه أنه دجاج نفسه أو دجاج مباح جاءه من السماء ولو أعطاه شيئاً بعنوان الهدية ثم قال انه بيع ليس بهدية فان كانت العين موجودة حق له في الاسترجاع وإلا لم يكن على الآكل شيء لأن المغرور يرجع إلى من غر .

أما الخامس: الذي عبرنا عنه بالإستيلاء وعبر عنه بعضهم بالاستفادة من غير سبب فهو أيضاً موجب للضمان مثلاً انسان زعم بأن البقال يطلب منه ديناراً فاعطاه للبقال وقال انه طلبك ويعلم البقال انه لا يطلبه فانه اذا أتلف الدينار كان على البقال رده وان كان موجوداً رد عينه وكذلك حال ما اذا زعم انسان انه وصى أو ولى أو وكيل أو ما أشبه فأدار الأموال لقاء أجر كالتصرف في الدار أو أكل ثمن البستان أو ما أشبه فانه يكون ضامناً وكذلك اذا زعم أن البستان وقف للفقراء فأكل من ثمره وهو فقير فانه يضمن كما اذا أكل ثمنه بزعم أنه فقير ولم يكن فقيراً في الواقع كان ضامناً أيضاً في البستان نعم الموقوف لو كان مأموراً شرعاً بادارة اموال الأيتام لأنه من العدول حيث لا حاكم شرعي ووصلت النوبة إلى العدول لكنه زعم الوصاية واخذ بقدر حقه في الادارة لم يكن ضامناً اذ عدم معرفة سبب حقه لا يوجب اسقاط حقه اذا كان له الحق من جهة أخرى فان الانسان الذي له حق الأكل مثلاً لا فرق فيه بين أن يكون مالكاً أو موقوفاً عليه أو مباحاً له من قبل المالك أو ما أشبه ذلك وان زعم ان له الأكل من جهة أخرى غير الجهة الواقعية كما أن الأمر كذلك في المقاربة للمرأة فزعم أنها زوجة دائمة بينما كانت متعة أو محللة أو هو سيدها إلى غير ذلك من الأمثلة حيث لا مهر عليه

بسبب هـذا الوطي ثم ان الاستيفـاء اذا كان بحق لم يكن عليـه ضمـان ومن أمثلته ما اذا قتل زيد عمـرواً بزعم أنـه قاتـل ولده ولم يكن كـذلك وانما كان قاتل أبيه بل لـو قتله بزعم أنـه سارق عَمـداً عصيانـاً وكان في الواقع قاتل أبيه فانه في الواقـع قصاص وان كـان فعله تجريـاً ويؤيده مـا ورد في قصة موسى عليه السلام مع ذلك الانسان الذي قتل انسانـاً بزعم أنه سرق ماله بينما كان القاتل طالباً عن المقتول بثأر أبيه وهكذا حـال ما اذا سرق مالاً زعم أنه مال زيد والحال انه كان مال نفسه فانه لا يـوجب حداً ولا ضماناً وانما هو تجري أو وطيء من زعم انـه زوجة زيـد والحال انه كان في الواقع زوجة نفسه نعم اذا كانت موطوءة لزيد بحيث لها عدة حرم على الزوج وطيها إلى تمام العدة حرمة تكليفية لا انه مـوجب للمهر وهذه الفروع المذكورة في هذه المسألة قد ذكرناها غالباً في كتاب الغصب والصلح والنكاح والديات والقصاص وغيرها بـادلتها وانمـا كان القصـد هنـا الالماع للجهـة الحقـوقيـة التي فيهـا ممـا ينـاسب هـذا الكتـاب والله سبحانه العالم .

(مسألة) الحق قد يثبت للانسان وقد يسقط عنه وموجب إثبات الحقوق اثنان العمل وغير العمل والعمل قد يكون عمل الانسان نفسه وقد يكون عمل غيره والحق الثابت قد يكون حقاً مادياً وقد يكون حقاً معنوياً فالأقسام هي :

الأول : عمل الانسان الموجب للحق المادي وهي صورتان .

الأولى : العمل الفردي الموجب لحقه وهي كالحيازة للمباحات وطلاق زوجته حيث انه عمل فردي يوجب تملكه نصف المهر اذا طلقها قبل الدخول .

الثانية : العمل غير الفردي كالمعاملات مثلاً البيع الموجب حق الانسان في مال الطرف الآخر والإجارة الموجبة لحق الموجر في الأجرة وحق المستأجر في الدار والهبة الموجبة لحق المتهب في الشيء الموهوب وعلى هذا فالثانية قد يكون حقاً في قبال حق كالبيع ونحوه وقد يكون حقاً ليس في إزائه شيء كحق المتهب وكحق المباح له في المباح من قبل انسان كنثر الأعراس وما أشبه .

الثاني : **عمل** الانسان الموجب لحق معنوي كحق التأليف للمؤلف فان له حق ان يزيد أو أن ينقص أو ان يغير أو ان يمحو ما ألفه فهو حق معنوي خاص بالمؤلف حتى ان ورثته لا يحق لهم مثل ذلك .

الثالث : عمل انسان آخر موجب لحق انسان وهو صورتان :

الأولى : عمل فردي مثل الجناية فاذا جنى على انسان فالجاني عمله فردي وهو يوجب حق الانسان المجني عليه مادياً في الدية ومعنوياً في القصاص .

الثانية : عمل غير فردي مثل بيع الشفيع الموجب لحق الشريك الآخر بدون ان كان الشريك الآخر عمل شيئاً .

الرابع : غيرالعمل كموت المورث فانه يوجب انتقال حقوقه المادية والمعنوية إلى الوارث والموت ليس عمل انسان اطلاقاً بل بالنسبة إلى الله هو سلب العمل على المشهور لأنه اذا لم يفض مات الانسان كما اذا لم يفض التيار الكهربائي انطفأ المصباح وعلى هذا فالموت عدم لا وجود ضد نعم قال بعضهم بأن الموت وجود مضاد للحياة مستدلاً بقوله سبحانه ﴿**خلق الموت والحياة**﴾ وبما ورد من أن الموت يؤتى بشكل شاة فتذبح بين الجنة والنار وهذا الكلام غير مربوط بهذا الباب ولذا نتركه لمحله هذا الماع إلى الحق الثابت للانسان بأقسامه أما الحق الثابت على الانسان فهو على تلك الأقسام السابقة أيضاً .

فالأول : عمل نفس الانسان الفردي وله صورتان الحق المادي والحق المعنوي فاذا جنى انسان على شخص ثبت حق القصاص وهو معنوي وحق الدية وهو مادي على الجاني .

الثاني : عمل الانسان غير الفردي فاذا تزوج الرجل بامرأة وجب عليه للمرأة الحق المادي بالنفقة والحق المعنوي بالقسم واذا وهب وجب على الواهب حق الموهوب له فيما اذا كان من أقسام الهبة الواجبة على ما فصل في كتاب الهبة من انها قد تكون لأزمة وقد تكون بيد الانسان في إبقائها أو فسخها وتسمى بالهبة الجائزة .

والثالث : عمل انسان آخر يوجب حقاً على الانسان كوصية الأب حيث توجب حقاً على الولد على ما اخترناه خلافاً للمشهور حيث قالوا

بأن كل وصية توجب الزام الوصي بما أوى الموصي في غير ما استثنوه لكنا ذكرنا في الفقه ان ذلك خلاف تسلط الانسان على ماله ونفسه وخصصنا الأمر بالوالد والولد لبعض النصوص الخاصة كما انا ذكرنا هناك ان النذر والتولية للوقف وما أشبه أيضاً لا يوجب حقاً على الانسان فان شاء قبل وان شاء رد هذا مثال الحق المعنوي أما الحق المادي فهو فيما اذا أولد الانسان ولداً حيث أن الولد تجب عليه نفقة الأبوين بسبب عمل غيره فان الايلاد عمل للأبوين اللذين يولدان هذا الولد .

الرابع : غير العمل الموجب للحق على الانسان معنوياً كموت الوالد في ثبوت صلاته على الولد أو مادياً كموت الزوجة الموجب لثبوت كفنها على الزوج على ما ذكرناه في بحث الأموات فان الموت ليس بعمل انسان أو ليس بعمل اطلاقاً فمع ذلك يوجب شيئاً على الآخر لا يقال العدم لا يؤثر ولا يتأثر لأنه يقال اعتبار الشارع أو العقلاء سبب الأثر لا العدم لا يقال اعتبار الشارع أو العقلاء انما كان سببه الموت اذ لو لم يكن موت لم يعتبرا ما اعتبراه لأنه يقال مصلحة ستر الميت أوجبت هذا الاعتبار والمصلحة أمر ايجابي لا سلبي لا يقال المصلحة مسببة عن الموت اذ لولا الموت لم تكن مصلحة لأنه يقال المصلحة في هذا الزمان فان من المصالح دائمة ومن المصالح موقتة بوقت خاص لا ان المصلحة مسببة عن الموت وهذا كإنطفاء التيار الكهربائي ليلاً حيث يوجب اشعال الشمعة فان الإشعال مستند حقيقة إلى ارادة الانسان النور لا أن الإنطفاء سبب ذلك هذا وأما من يرى ان الموت ايجابي لا عدم فهو في ندحة عن هذه الاشكالات ثم انه قد تقدمت الاشارة إلى أن الأصل عدم حق لانسان بدون عمله وعدم حق على انسان بدون ارادته بمقتضى

(ان ليس للانسان الا ما سعى) وان الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم فكل خارج عن ذلك يجب أن يكون بدليل خاص ثم الحقوق غير المعنوية قد تكون عينياً وقد تكون غير عيني فمن بدل بضاعته بالنقد فالحقوق هنا عيني أما من آجر داره بدينار فالمنفعة المستفادة من الجلوس في الدار أو ما أشبه ليست عينية كما أن من جنى على غيره الحق الذي عليه ديني أي انه يطلب منه في قبال الجناية مالاً لا يقال الجناية إن كانت عمداً فعليه القصاص والا فليس عليه شيء لأن الدية على العاقلة لأنه يقال :

أولاً : الجناية على العظم ونحوه لا قصاص فيه بل الدية على الجاني .

وثانياً : ليس كلامنا في خصوص الجاني بل في الأعم منه وممن يقوم مقامه من العاقلة وبيت المال وما أشبه .

وثالثاً : ذكرنا في الفقه انه اذا لم تكن عاقلة ولا بيت مال وما أشبه فاللازم ان يعطى الجاني بنفسه الدية في الخطأ وشبه الخطأ وذلك لقاعدة من أتلف ونحوه خرج منها صورة وجود العاقلة ونحوها فغير هذه الصورة باقية تحت الأدلة العامة .

ورابعاً : لنفرض المصالحة في العمد على الدية أو لم يكن احضار الجاني والقصاص منه فانه يؤخذ من ماله تقاصاً جمعاً بين الحقين إلى غير ذلك وبهذا تبين ان الحقوق في هذا التقسيم على ثلاثة أقسام :

الحقوق العينية .

والحقوق الدينية .

والحقوق التي هي غيرهما وقد يعبر عن هذا القسم الثالث بالحقوق المعنوية .

(مسألة) انتقال الحق يمكن أن يكون بارادة الانسان أو بدون ارادته وكل واحد منهما قد يكون في حال حياته وقد يكون في حال مماته فالأقسام أربعة .

الأول : أن يكون الانتقال بارادة الانسان في حال حياته سواء احتاج إلى طرفين كالبيع والإجارة والهبة وغيرها أو لم يحتج وانما يكفي في الانتقال طرف واحد كالطلاق قبل الدخول حيث ينتقل الحق على نصف المهر من الزوجة إلى الرجل .

الثاني : ما كان بارادة الانسان بعد مماته كالوصية التمليكية .

الثالث: ما لم يكن بارادة الانسان في حالة حياته كالحقوق المتعلقة بأعيان مال الانسان كالخمس والزكاة قال سبحانه ﴿**فان لله خمسه**﴾ الظاهر في ان خمس العين واجب الدفع ينتقل إلى صاحب الخمس فيكون صاحب الخمس شريكاً في الخمس مع صاحب المال وقال سبحانه في باب الزكاة ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾ الظاهر في ان الزكاة في العين فيكون شاة من اربعين شاة لمصرف الزكاة وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك في بابهما من الفقه .

الرابع : ما لم يكن بارادة الانسان حال مماته كالأرث حيث يرث الوارث من دون إرادة المورث بل لو أراد حرمان وارثه لم تنفع ارادته ولا وصيته بذلك فان للانسان ان يوصي بثلث ماله لا أكثر ثم قد ينتقل الحق عيناً كالبيع أو ديناً كالضمان أو منفعة كالإجارة أو انتفاعاً كمن ينقل حقه من غرفة المدرسة إلى إنسان آخر منطبق عليه السكنى في تلك المدرسة أو ملك أن يملك كما ينتقل الصياد حقه في أن يصيد إلى غيره مجاناً أو بإزاء

مال أو ينقل الزوجة قبل وقت القسم حقها إلى زوجة أخرى كما تقدم الإلماع اليهما ثم قد لا ينتقل الحق بسبب مانع كالقاتل لا يرث أو لا ينتقل كل الحق بل بعضه كالإجارة والبيع بشرط عدم الانتفاع مدة سنة ففي الإجارة لا تنتقل العين وفي البيع المذكور لا تنتقل المنفعة والحقوق التبعية قد تقبل الإنتقال كما عرفت في الإجارة وقد لا تقبل وحدها كحق الارتفاق مثل حق العبور واخذ الماء وفتح الكوة في الحائط وما أشبه ذلك حيث ان هذا الحق انما يقبل الانتقال تبعاً للأصل لا بدونه كما أن بعض الحقوق لا يقبل الانتقال إلى الوارث مثل حق الطبيب في عمل جراحي بعد المعاملة مع المريض وبعضه قابل للانتقال إلى الوارث كحق الشفعة ثم ان انتقال الحق قد يكون لكل الحقوق وقد يكون لبعضها فان الانسان اذا وهب كل امواله وحقوقه القابلة للإنتقال (غير مثل حق القسم ونحوه مما لا يقبل الانتقال) انتقلت كل امواله وحقوقه إلى الموهوب له سواء فعل ذلك حال حياته أو وصى بذلك بعد موته لكن بعد الموت مشروط بإجازة الوارث اذ الانسان لا حق له في الأكثر من الثلث بعد الموت إلا بإجازة الوارث هذا نقل كل الحق وأما نقل بعضه كما اذا وهب نصف ماله في حال حياته أو وصى بثلث ما له بعد مماته ثم الحق المنتقل قد يكون أصلياً كما عرفت وقد يكون تابعاً مثل انسان مالك ضارب مع عامل بأن يكون الثلث من الأرباح لصاحب المال والثلثان للعامل فانه اذا وهب ماله إلى إنسان آخر أو باعه أو ما أشبه انتقل حقه في الثلث إلى الموهوب له وكذلك اذا كان للانسان حق العبور من دار الجار حيث لم يكن له معبر آخر فانه اذا باع داره انتقل حق العبور تبعاً إلى المشتري وكذلك في حريم البئر ونحوها اذا باع البئر أو مات المالك فورثها

الوارث ثم انتقال الحق كما يفقده المنتقل عنه يجده المنتقل اليه فاذا كان معبر انسان من دار جاره فانه اذا باع داره صاحب الحق ينتقل حق العبور من البائع إلى المشتري فلا حق لصاحب الدار التي معبر جاره منها أن يقف دون عبور المشتري وكذلك اذا كان مسيل ماء الجار من سطح أو حياط أو سرداب جاره فمات مالك الدار صاحب الحق أو مات الجار الذي الحق عليه فالوارث لكل منهما يقوم مقام مورثه من كون الحق له في المسيل أو عليه ثم الحق المنتقل من المنتقل عنه إلى المنتقل اليه يبقى بقدرلا أكثر ولا أقل وان اختلف المنتقل اليه كثرة أو قلة مثلاً قرية اطرافها مرتع يسع ألف شاة وفي القرية مائة دار بحيث يكون لكل دار حق عشر شياه في المرتع وقد كان يكفي دار زيد عشر شياه لأن أصحاب الدار عشرة مثلاً لكل شاة فاذا باع المالك داره لعشرين انسان لا يكفيهم إلا عشرون شاة لا يحق للمشتري أن يوسع في مرعى شياهه بحجة انهم يحتاجون إلى مرعى أوسع من مرعى البائع كما أنه اذا باع المالك داره لخمسة افراد لا يحق لأهل القرية منعهم من رعي أكثر من خمس شياه بحجة انهم لا يحتاجون إلا إلى خمس شياه بل يبقى حق المشتري كحق البائع بدون زيادة أو نقيصة وهكذا حال ما اذا توسعت العائلة من عشرة إلى عشرين أو تقلصت من عشرة إلى خمسة وكما ان الحق يبقى بقدره ولا يتعداه إلى غيره من حيث الكم كما عرفت كذلك يكون الحق بقدره من حيث الكيف فاذا كان للجار على جاره حق المسيل أبان جريان سيول الأمطار في الربيع لا يحق لصاحب الحق أن يقول اني أجرى الماء من الأنابيب في هذا المسيل اذا لم يأت في سنةالسيل لقلة الأمطار وهكذا حال الجهة مثلاً يريد صاحب الحق أن يجري سيله من

الشرق إلى الغرب بينما كان حقـه سابقـاً في إجراء سيله من الجنـوب إلى الشمـال فـلا فـرق في ذلـك بـين الكم والكيف والجهـة بـل وسـائـر الخصوصيات .

(مسألة) زوال الحق قد يكون بفعل الانسان وقد يكون بفعل غيره وقد يكون بدون إرادة انسان اصلاً ثم اذا زال الحق قد يكون بذهاب الموضوع وقد يكون مع بقاء الموضوع زوال الحق مع بقاء الموضوع قد يكون من جهة سقوط الحق اصلاً وقد يكون من جهة انتقال الحق فللمسألة صور .

الأولى : ان يكون زوال الحق بفعل الانسان نفسه كما إذا باع داره لآخر .

الثانية : أن يكون الزوال بفعل الغير كما اذا أرضعت الأم ولد بنتها فان حق الزوج يسقط عن زوجته لانبطال الزوجية بذلك لأنه لا ينكح أبو المرتضع من أولاد صاحب اللبن وقد ذكرنا في الفقه مسألة انه اذا كان الرضاع بغير رضا الزوج هل تكون أم الزوجة ضامنة لتفويتها الزوجة عن حبالة الزوج أم لا واستظهرنا الضمان بدليل لا ضرر لكن مقتضى القاعدة أن يكون الضمان بقدر مهرالمثل لا المسمى في الدائم وبقدر التفويت للمهر تقسيطاً على المدة في المتعة مثلاً تمتع بها خمس سنوات بخمسين ديناراً وأم الزوجة فوتت على الزوج بسبب الرضاع ثلاث سنوات فانها تضمن ثلاثين ديناراً لا يقال اذا فوتت أم الزوجة الدائمة يكون عليها مهر المثل فلماذا لا يكون على القاتل مهر المثل لأنه يقال عليه الدية ويستفيد منها الزوج فليس له شيئان والتفصيل في الفقه .

الثالثة : زوال الحق بدون ارادة احد مثل احتراق السلعة بسبب صاعقة أو ذهاب السيل بها أو ما أشبه ذلك وكذلك حال ما اذا بقيت

العين وذهبت المنفعة كما اذا كانت له أرض وسط قرية قيمتها مائة دينار فأذهب السيل أو الزلزال بالقرية حيث بقيت الأرض ولكن بدون أن تسوى شيئاً إلى ما أشبه ذلك .

الرابعة : سقوط أصل الحق كأبراء الدائن المدين حيث يسقط أصل الحق وكأعراض الإنسان عن ماله بإلقائه في الشارع حيث ليس على المال حق احد .

الخامسة : انتقال الحق كما اذا وهب سلعته لانسان حيث ان الحق ينتقل إلى المتهب من الواهب ومما تقدم ظهر أن الاصطلاح في اسقاط الدين الأبراء وفي اسقاط العين الأعراض ثم قد يكون الأمر اعراضاً وقد يكون انعراضاً كما اذا سقط متاعه في البحر أو طار طائره في الهواء أو ذهب سمكه في الماء أو هرب غزاله في الصحراء إلى غير ذلك ثم انا قد أشرنا سابقاً أن بعض الحقوق غير قابل للإسقاط ويدخل مثل ذلك اصطلاحاً في الحكم مثل حق الأبوة وحق البنوة وحق الأخوة وما أشبه من الحقوق المرتبطة بالأرحام وكذلك حال حق الزوجية فاذا تظافر الزوجان على اسقاط حق الزوجية بدون الأسباب الشرعية من الطلاق والفسخ مثلاً لم يسقط حق الزوجية بينهما حتى يجوز للزوج اختيار أختها أو الخامسة أو للزوجة اختيار زوج جديد وكذلك حال المتولي للوقف بعد قبوله حيث انه لا يتمكن من اسقاطه نعم يمكن التوكيل فيه ويكون الوكيل قائماً مقامه لا ان الموكل انتهى حقه وابتدأ حق جديد على الوكيل ولو أعرض الانسان عن حقه في المنفعة كما في الإجارة أو في الانتفاع كما في حقه في المسجد أو غرفة المدرسة أو مكان بيعه في الشارع أو في الرهن كما اذا قال المرتهن للراهن لا أريد الوثيقة فخذ دارك مثلاً فان كل ذلك

يوجب سقوط هذه الحقوق نعم له أن يرجع إلى حقه في مثل الاعراض عن مكانه في المسجد اذا لم يأخذه انسان آخر كما ان له الرجوع إلى ملكه الذي القاه في الشارع فما يتجدد حق جديد لا انه هو الحق السابق واذا أرجع حق الرهن إلى مالك الدار أو حق المنفعة في الدار الموجرة فليس له الرجوع اذ الأصل العدم بعد أن فوض الحق إلى صاحب الدار الذي هو الموجر أو الراهن فهما مثل أبرائه لمدينه حيث لا حق له في الرجوع إلى الدين وهل الأمر كذلك اذا فوضت الزوجة حقها في القسم حتى لا تتمكن من الرجوع أو فوضت حقها في الاستفراش أو فوض الزوج حقه إلى الزوجة فيهما فيما اذا لم يكن بعد فوات الوقت (أما بعد فوات الوقت فلا اشكال في عدم الحق في الرجوع) احتمالان ولو شك في الرجوع فالأصل العدم إلا اذا قيل بأنه من باب الشك في المقتضى على مطلب مفصل ذكروه في الأصول نعم اذا باعت الزوجة حقها لزوجة أخرى برضا الزوج فلا اشكال في عدم حق البائعة في الرجوع لدليل أوفوا بالعقود وكذلك حال ما اذا اشترى الزوج حقها في القسم أو في الاستفراش من الزوجة فانه لا يحق للزوجة البائعة الرجوع نعم تصح الإقالة في الموارد المذكورة لإطلاق ادلتها الشاملة لما نحن فيه ثم انه لا اشكال في أنه لا يصح اسقاط حق الإرث قبل موت المورث كما لا يصح للمورث اثبات حق الإرث لغير الوارث وكذلك بالنسبة إلى الحبوة للولد الأكبر .

نعم بعد الموت يصح للوارث الاعراض عن ماله فيكون مباحاً هو لمن أخذه كما اذا أعرض عن سائر امواله حبوة أو غير حبوة كما أن المورث له ان يجعل بعض ماله لغير الوارث أو يزيد في الوارث عن إرثه إلى قدر

الثلث أو الأكثر من الثلث باجازة الورثة لا انه يصبح وارثاً أو يكون له الأكثر بالإرث بل يكون له هذا الحق من باب الوصية ثم انه لا اعتبار بالقوانين الحكومية في الاعراض أو الإبراء فاذا كان الملك أو الدين ثابتاً في وثيقة عندالدولة واعرض المالك وأبرأ سقط حقه ولا حاجة إلى الذهاب إلى الدولة واعلامها كما أن سائر المعاملات اثباتاً أو نفياً في باب الفسخ والإقالة لا تحتاج إلى اعلام الحكومة والتثبيت عندها بل تقع بأسبابها الشرعية المذكورة في كتب الفقه وكذلك حال الإثبات والنفي فيما لا تراه الحكومة أو تراها مثلاً غالب الحكومات التي تسمى بالاسلامية التابعة للغرب والشرق ترى البلوغ في السن الثامنة عشرة أو غيرها مما يرى البلوغ الاسلام قبل ذلك فان تزوج الزوجان قبل السن القانوني على السن الشرعي الصحيح صح النكاح وان رأت الحكومة بطلانه وكذلك حال الطلاق والفسخ وغير ذلك فاذا رأى الشرع صحة الطلاق افترق الزوجان وان لم تر الحكومة حسب قوانينها الافتراق وحيث ان المكلف به هو الشريعة فكل قانون يخالفها على المسلم ان يضرب به عرض الحائط مهما وجد السبيل إلى ذلك سواء منع الشارع عن ذلك القانون أو لم يمنع بل اعطى الاختيار بيد الانسان مثال الأول ما اذا نكحا ولم ير القانون النكاح فالواجب على الزوجين معاشرة الأزواج واذا طلق فالواجب عليهمابعد العدة أو اذا لم تكن عدة عدم معاشرة الأزواج وان رأى القانون عدم الزوجية أو عدم الافتراق فان ترتيب الأثر هنا على القانون من أشد المحرمات لأن معنى ذلك ان تتزوج المرأة وان يأخذ الرجل الأخت أوالخامسة إلى غير ذلك وان يعاشر بعد الطلاق فيما ابينت منه معاشرة الأزواج ومثال الثاني ما اذا أعرض ولم تر الحكومة الأعراض

فان له الحق في الرجوع وعدم الرجوع فيما اذا لم يتملكه الآخر فانه ان عمل بالقانون في الرجوع لم يكن فاعلاً للحرام في نفسه وان كان الاعتماد على القانون محرماً بما هو اعتماد على القانون فانه من التعاون على الأثم والعدوان والركون إلى الذين ظلموا وقد قال الامام عليه الصلاة والسلام في كبرى كلية تشمل ما نحن فيه انطباقاً أو ملاكاً (فان في ذلك هدم الاسلام كله) وهذا ما نشاهده في زماننا حيث حكومات بلاد الاسلام وكلهم تابعون للشرق والغرب سببوا هدم الاسلام كله وتسليط الأجانب على بلاد الاسلام نفساً ومالاً وعرضاً وعلى أي حال فحق الارتفاق والانتفاع في بعض الموارد غير قابل للاسقاط وان كان في بعضه الآخر قابل له مثلاً للانسان المرور في الشارع وبيع متاعه في الشارع حيث لا يزاحم المارة والجلوس في المسجد والصحن والحضرة الشريفة وفتح شباك من بيته على الشارع ونصب مبردة أو مروحة أو براد أو فتح مطبعة أو اخراج مجلة أو طبع كتاب أو الاستفادة من مياه البحر أو النهر أو حفر بئر في ملكه أو التمشي أو النظر أو الاستنشاق من الهواء أو المطالعة في الضياء أواصطياد المباحات أوغيرها من الوف الحقوق المشابهة فانه لو نوى الاعراض وقاله أيضاً لم يسقط أي حق من تلك الحقوق وليس اذا رجع حقاً جديداً بخلاف ما اذا ألقى متاعه في الشارع ثم رجع اليه ولم يتملكه غيره فانه بالاعراض سقط عن كونه حقاً له وبالرجوع صار له حق جديد وفائدته أنه لو أعرض اعراضاً مسقطاً للشيء عن أمواله بأن القاه في الشارع فجاء وقت الحج ووقت الخمس وهو لا يملك مالاً لم يجب عليه ايهما فاذا رجع اليه بعد انقضاء وقتهما كان بمنزلة المال الجديد وقد تقدم أن الأعراض الصوري لا ينفع في

اسقاط الخمس والزكاة والحج وما أشبه ثم ان بعض الحقوق يسقطها العصيان كما ذكروا في نفقة الأقارب اذا لم ينفق عليهم حتى مضى الوقت لكنا ذكرنا الاشكال في ذلك وانه يكون ديناً على المنفق كنفقة الزوجة لوحدة الدليل فيهما نعم حق استفراش الزوجة وقسمها اذا لم يؤدهما الزوج حتى ماتت أو طلقت أو فسخ نكاحها يسقط لانتفاء الموضوع ولكن من المحتمل أن يبدل الحق إلى المال فان (لا يتوى) بمعونة الفهم العرفي يقتضي ذلك فاذا ماتت صار ما بإزائه ارثاً لكني لم اجد من تعرض لهذه المسألة ويؤيد حقها في ذلك جواز بيع قسمها وكذلك العكس بأن امتنعت المرأة من بذل نفسها للزوج بالهجر له أو ما أشبه فانه لا دليل على أن الزوج يبقى حقه بل ما ورد في مسألة النشوز مع السكوت عن حقه في تبديله بالمال يؤيد عدم حقه المالي وكذلك يسقط الحق اذا لم يستفد الانسان منه كالصياد لم يستفد من البحر أو الهواء أو الماء أو الصحراء بأن لم يصد فانه يسقط حقه وانما صيده المستقبلي حق جديد لا انه قضاء حقه الفائت وهكذا حق الزوج في الاستفراش اذا لم يستفد هو منه سقط إلى غير ذلك من سائر الحقوق في المباحات وهكذا الأمر في حقه من الانتفاع من الدار المؤجرة أو سائر المؤجرات كما أن من مسقطات الحق الوفاء فيما اذا أدى دينه سواء كان أداء الذات أو التبديل كما اذا كان يطلبه ديناراً فبدله في ذمته إلى كتاب يطلبه منه فان الدينار يسقط من ذمة المدين ويثبت في ذمته الكتاب ومن المسقطات أيضاً تبدل عنوان الشخص فان الفقير المستحق من الخمس أو الزكاة اذا صار غنياً أو صارت المرأة الفقيرة زوجاً لمن يتفق عليها أو ما أشبه ذلك فان حقهم من بيت المال يسقط وقد يزول الحق في الجملة لا مطلقاً مثل حق الانسان في

الإناء اذ كسر وفي الورق اذا احترق فانه يتبدل إلى حق الاختصاص على المكسورات والمحروقات اذ لا مالية لهما وكذلك اذا تبدل خله خمراً فان اختصاصه باق كما ذكرنا في المثال السابق حيث يريد بها قتل دود كنيفه وحق الانتفاع ما دام العمر كما في العمري يزول بموت الانسان كما ان حق سكنى الطلبة والزائر في المدرسة والحسينية المعدة للزوار يزول بخروج الطالب عن الدراسة إلى الكسب مثلاً وبخروج الزائر من كونه زائراً عرفياً إلى كونه مقيماً في البلد وهكذا وقد تقدم انه اذا اذهب السيل أو الزلزال أو البركان أو غلبة البحر على القرية فتلفت ذهب حق المالكين وان بقيت الأرض بلا قيمة عند العرف وهكذا حال ما اذا استولى الكفار على بلد الاسلام حيث لا قيمة للمحلات المحتلة عرفاً فانه لا يصح أن يبيع انسان كانت له دار في تل أبيب المحتلة بعد استيلاءاليهود عليها لأنه لا يد لأحدهما عليه مما هو خارج عن عنوان الملك عند العرف بل اذا باع أو اشترى أو استأجر أو آجر أو ما أشبه ذلك عد عمله سفهائياً وهكذا حال الأرض التي جعلها الغاصب جزءاً من الشارع أو من الحديقة العامة أو ما أشبه ذلك كما أن الوقف ونحوه أيضاً يسقط عن الوقفية والثلثية وما أشبه بهذه الأمور وقد المعنا إلى ذلك في باب المساجد كما أن حق المستأجر في المعامل وما أشبه يسقط عن الأجير اذا لم يتمكن الأجيرمن العمل بسبب الاضراب العمالي العام فإن القدرة شرط في التكليف بالوفاء بالعقد أما اضراب العمال بنفسه فان ذلك جائز اذا ارتبطوا بالاجارة في اجواء كراهية جبراً على العمل أو بأجرة أقل من حقهم وكذلك بالنسبة إلى الفلاحين وذلك لأنه من طلب الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نعم اذا لم يكن كل ذلك لم يكن لهم حق في الاضراب

ثم في كل مورد اجتمعت المالكية والمديونية سقط الحق أيضاً بقدره كما اذا كان المورث يطلب من الوارث فمات المورث فان الوارث حيث يرث منه يسقط حق المورث اذا كان الحقان لـه وعليه متـوافقين كـماً وكيفاً لأن الصور أربع المتوافقان كماً وكيفاً كـدينار يـطلبه المـورث وهو يـرث ديناراً والمختلفـان كماً وكيفـاً كما اذا كـان يـطلبـه المـورث شـاة وخلف معـزين وقيمتهما مختلفة والمتفاوت كماً كدينار ودينارين وكيفاً ككتاب لمعة وقـوانين ويتساويان في القيمة فرضـاً ففي الصورة الأولى يكـون تهاتـراً قهريـاً لأن الانســان على المشهـور بين المتـأخرين لا يمكن أن يـطلب من نفسـه وفي الصورة الثانية يكون الوارث مالكاً لحصته من الارث عما في ذمته فتسقط وتبقى ذمته مشغولة لسائر الورثة ببقية ما في ذمته مثلاً يطلبه المورث شاةً وللمورث معزان غير هذه الشـاة وله ولـدان فالنصف من الشـاة للوارث المديون ويسقط من ذمته والنصف الآخر في ذمته لأخيه كما أنه يـرث من المغرين الخارجيـين نصفاً أمـا الدينـار والدينـاران فالتهـاتر في دينـار منهما ويأخذ الوارث نصف دينار وفي الصـورة الأخيرة فـالوارث يعـطي نصف اللمعة ويأخذ نصف القوانين وفي فروع التهاتر واللاتها ترصور متعددة .

الأولى : مثلاً كان يطلبه الف دينـار من امهات العشـرة ومطلوب له الف دينار من امهات الدينارالواحد .

الثانية : يطلبه ديناراً ملكياً ومـطلوب له دينـاراً جمهوريـاً وهما وان تسـاويا قيمـة الا أن قيمة الجمهـوري قيمة شـرائية وقيمـة الملكي قيمـة أثرية .

الثـالثة : يـطلبه منفعـة الدار لجهـة ايجارهـا منه وهـو مطلوب لـه ديناراً .

الرابعة : يطلبه حق التحجير حيث أتلف عليه تحجيره فجاء انسان ورأى أرضاً بائرة فعمرها ومطلوب له منفعة دار ايجاراً أو حق القسم مثلاً في الزوجتين أو حق الانتفاع أو حق الارتفاق أو يطلبه عيناً أو ديناً .

الخامسة: المطلوب والمطلوب منه كلاهما قيمي أو كلاهما مثلي أو بالإختلاف .

السادسة : اذا كان الانسان حق الارتفاق في دار جاره فملك صاحب الحق دار الجار فان حق الارتفاق يسقط تلقائياً .

السابعة : ينتقل حق الانتفاع إلى مالك العين مثلاً استأجر من أبيه داره فمات الأب فان حق الانتفاع يسقط تلقائياً لأنه ملك الدار بالارث نعم اذا كان الوارث متعدداً يلزم أن يحتسب تركة الأب مستثنى منه منفعة الدار لأنها ملك هذا الوارث فاذا كان للأب داران متساويتان وكانتا مثليتين فرضاً لهذا الولد دار ولذلك الولد دار فيها اذا كان الوارث ولدين فقط بل لكليهما دار ولكل منهما بعض منفعة الدار الأخرى التي ليست في ايجار الولد .

الثامنة : لو اغتصبت احدى الزوجتين ليلة زوجة أخرى واغتصبت الزوجة الثانية ليلة الزوجة الأولى تهاتر الحقان نعم اذا غصبت أحديها كل الليلة والأخرى ثلث الليلة مثلاً كان التهاتر بقدر الثلث فقط إلى غير ذلك من أنواع النسب .

التاسعة : اذا قتل زيد ولد عمرو خطأً وقتل عمرو ولد زيد خطأً تهاتر الدية على العاقلتين فلا يطلب احد الأولياء من عاقلة الثاني شيئاً .

العاشرة : اذا قذف هذا ذاك وذاك هذا سقط حقهما في طلب حد القذف من المحاكم إلى غير ذلك من الصور وأخيراً فانه ليس مرور الزمان من أسباب سقوط الحق وان قرره بعض القوانين في الحال الحاضر نعم اذا حصل اعراض أو انعراض سقط الحق وان لم يمر الزمان الذي حدده تلك القوانين وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم (على اليد ما أخذت حتى تؤديه) وكلمة حتى الإفادة ان غير الأداء لا يوجب السقوط وهو ينفي أن يكون الزمان من المسقطات والله العالم المستعان .

(مسألة) في حدود الحق ، الحقوق الممنوحة للانسان حسب قوله صلى الله عليه وآله وسلم الناس مسلطون على اموالهم: بضميمة (أنفسهم) المستفاد من﴿النبي أولى بالمؤمنين﴾ ومن آية ﴿أولى الأرحام﴾ وغيرهما وحسب قوله سبحانه ﴿يضع عنهم أمرهم والاغلال التي كانت عليهم﴾ مما يدل على الحريات العامة وقوله تعالى ﴿سخّر لكم﴾ وقوله سبحانه ﴿وان ليس للانسان الا ما سعى﴾ وقوله تعالى ﴿كل امرء بما كسب رهين﴾ وحسب الأدلة الواردة في الروايات والاجماع ودليل العقل هي حقوق مقيدة بقيود .

الأول : أن لا يكون ضاراً بنفس صاحب الحق ضرراً بليغاً فلا يحق للانسان قتل نفسه أو اسقاط قوة من قواه كأن يعمى عينه أو عضواً من اعضائه كأن يقطع اصبعه إلى غير ذلك كما لا يحق له ان يمرض نفسه مرضاً بالغاً نعم الضرر غير البليغ جائز اذا كان يمشي في الشمس وان صدعه رأسه أو يمشي حافياً وان جرحت رجله أو ان يأكل إلى حدان يثقل بطنه إلى غير ذلك ولذا لا يراه عرف المتشرعة فاعلاً للحرام وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه .

الثاني : ان لا يكون مفسدة على من ربطه الشارع به كعائلته ومن أشبههم كالأيتام الذين هو ولي عليهم وكذلك بالنسبة إلى القيم والوصي والناظر ومن أشبه وان يكون بالنسبة إلى زوجته من المعاشرة بالمعروف قال سبحانه ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ وقال تعالى ﴿فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾ إلى غيرهما فلا يحق للأب ترك ولده حتى يفسد نعم اختلف الفقهاء في ان الواجب هل هو مراعاة المصلحة أو المحرم المفسدة فلا يجوز له عمل أو ترك يوجب الفساد لا انه

يجب عليه مراعاة الصلاح بالنسبة إلى أولاده الذين هو ولي عليهم شرعاً اذ ليس الصلاح والفساد من الضدين اللذين لا ثالث لهما بل هناك شق ثالث هو ما ليس بصلاح ولا فساد وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مسألة عقد الصغار من كتاب النكاح .

الثالث : أن لا يكون اضراراً للآخرين ولا تصرفاً في حدود شؤونهم وحقوقهم فان من يضرب على الحديد ضربات مزعجة لجيرانه أو يسقي حديقته بحيث يضر الجيران إلى غير ذلك لا حق له في ذلك كما أن من يبني فوق داره طابقاً ويجعل حائط غرفة الدار مشبكاً بحيث يشرف على بيت الجيران لا يحق له ذلك فانه وان لم يكن ضاراً ضرراً اصطلاحياً إلا أنه تصرف في شؤون الجيران وحقوقهم ولذا فهو ممنوع عن ذلك ولا حق له في التصرف في داره بمثل هذا التصرف كما انه لا يحق له ان يمر بالشارع مما لا اضطرار فيه ويدفع الآخرين بجسمه وان لم يتضرروا بذلك وهكذا من يربط دابته في الشارع فتروث وتبول بما توسخ الشارع وتبعث على الذباب والروائح الكريهة لا يحق له ذلك لأنه أما أضرار بالآخرين أو تصرف في حدودهم وشؤونهم ـ اذا لم يرضوا بذلك ـ .

الرابع : أن لا يكون خلاف المصلحة العامة كأن لا توقف سيارته عند احمرار الضوء أو لا يمشي حسب المقرر في الشوارع من اليمين إلى اليسار أو بالعكس أو ان يبيع للناس اللبن الملوث الموجب للأمراض وان علم المشترون بذلك ورضوا به مما يعد من الأفساد في الأرض قال سبحانه ﴿**ولا تفسدوا في الأرض بعد اصلاحها**﴾ إلى ما أشبه ذلك مما تراه الحكومة الشرعية خلاف المصلحة العامة أو يكون الأمر واقعاً كذلك

حتى في الحكومة غير الشرعية مما يراه الفقهاء العدول ونحوهم من المفسدات وخلاف المصالح العامة على ما تقدم الإلماع إلى بعض تفصيل فيه .

الخامس : أن لا يكون محرماً شرعاً ولو لم يكن كل تلك الأربعة المتقدمة كأن يتلف نقوده بإلقائها في البحر أو بحرقها أو يصنع تمره خمراً أو يترك طعامه حتى يفسد حيث يكون من التبذير والإسراف أو يستمنى بنفسه أو يفعلان المنكر إلى غير ذلك وبذلك تبين أن العمل أما مشروع أو غير مشروع وكل واحد منهما أما بقصد الأضرار أو لا بقصده .

فالأول : وهو المشروع بدون قصد الأضرار جائز .

والثاني : وهو المشروع بقصد الأضرار أيضاً جائز لكنه خلاف المروءة والانصاف وحسن الطوية وان حرم هذا النوع من العمل المشروع بعض القوانين العالمية كمن يزين دكانه بقصد أضرار الدكاكين الأخر حيث يجلب دكانه بعد التزيين المشترين فيخف المشترون على سائر الدكاكين أو يقوى تدريسه بقصد أضرار سائر المدرسين اذ يلتف الطلاب حوله دونهم أو ان بنتاً تريد الزواج من زيد ولم تكن بعد خطبة حتى يكون الدخول في خطبة الغير فيظهر هذا الرجل السيء النية نفسه حسب واقعه المالي أو الجاهي أو العلمي بحيث يجلب نظر تلك الفتاة إلى نفسه وتنصرف عن ذلك الرجل ولا يفعل هذا ما يفعله إلا بقصد الأضرار بذلك الرجل سواء تزوجها هذا الرجل المضار أو لم يتزوجها وانما قصده صرفها عن ذلك فقط حتى تفكر في انها يلزم أن تتزوج من غيره الثالث العمل غير المشروع بدون قصد الأضرار كما اذا أسرف في الماء بقصد تبريد الجو أو يسرق بقصد اعانة الفقراء أو غير ذلك .

الرابع : العمل غير المشروع بقصد الأضرار كما اذا أسرف في صرف الماء بقصد أضرار صاحب الماء أو ما أشبه وهذا ان الأخيرين محرمان من جهة العمل وان كان الرابع اسوأهما لأنه مقترن بسوء النية وقد قال سبحانه ﴿**آثم قلبه**﴾ وقال ﴿**ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً**﴾ وقال ﴿**نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة**﴾ وقال ﴿**الا ان تقطع قلوبهم**﴾ إلى غير ذلك فان النية قد تجعل العمل حسناً وقد تزيده حسناً وقد تجعل العمل سيئاً وقد تزيده سوءاً مثال الأولين القيام فانه بذاته ليس بحسن ولا قبيح فاذا أقام لأجل اكرام عالم صار القيام حسناً واذا اعطى للفقير المال بقصد القربة كان احسن مما اذا اعطاه لا بهذا القصد ومثال الأخيرين القيام بقصد الإهانة لأنه يعد استهزاءاً عرفاً للعالم ومنع مال الناس بقصد إذلالهم فان منع مال الناس عنهم سيء فاذا أضاف إلى ذلك قصد الإذلال كان أسوأ وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم (انما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى) وقال (نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله) وقبل ذلك قال القرآن الحكيم ﴿**إلا من أتى الله بقلب سليم**﴾ وقال ﴿**ألا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان**﴾ فان من يلفظ الكفر وقلبه موافق للفظه وان كان اكراه أيضاً أو كان لفظه لأمرين الاكراه ولأنه قاصد الكفر حتى اذا لم يكن اكراه بأن صارا سببين متكاسرين لمسبب واحد آثم ومعاقب عليه أيضاً ومما تقدم تبين الحكم في الأعمال الأربعة أي الموافق للقانون والمخالف له وكل منهما ضار أو غير ضار .

فالأول : وهو العمل الموافق للقانون مع الأضرار وفرق هذا التقسيم مع التقسيم السابق ان التقسيم السابق كان من جهة العمل

والقصد وهذا التقسيم من جهة العمل وخارجية الأضرار وعدم خارجيته كما اذا عصى المحلل في طلاق زوجته مما سبب ضرراً على الزوجين وحتى ضرراً بالغاً وإلى حد أن ماتا كمداً وأسفاً فانّ العمل حلال موافق للقانون وان كان ضاراً خارجياً بل وإلى هذا الحد من الضرر وقد ظهر بذلك حال الأمور الثلاثة الباقية من الأمور الأربعة لا يقال كيف العمل يكون وفق القانون ومشروعاً ومع ذلك مضر مع العلم أن لا ضرر يدفع الأعمال المضرة لأنه يقال لا ضرر معارض بهدم القانون ورعاية وحدة القانون أهم وهذا غير أن الأدلة الثانوية مقدمة على الأدلة الأولية والحاصل انه تبين مما ذكرناه أمور :

الأول : ان الشارع يضبط الأعمال لا القلوب بالنسبة إلى الأمور غير المرتبطة بالقلوب كأصول الدين والأخلاقيات المؤثرة في خبث النفس والسريرة أو حسنها لأن الأعمال هي الميزان التي بيد القانون والاطلاع عليها ممكن أما الاطلاع على القلوب فانه مرتبط بعلام الغيوب سبحانه وتعالى .

الثاني : رعاية القانون العام كقانون المرور أهم من رعاية عدم تضرر هذا الانسان الذي يتضرر بسبب رعاية قانون الضوء الأحمر اذ لا ضرر هذا معارض بلا ضرر أهم وهو الضرر المتوجه إلى الناس من انهدام القانون بان يقول كل انسان اني أتضرر من الوقوف أمام المصباح الأحمر إلى غير ذلك من الأمثلة .

الثالث : ان الانسان ليس عليه ان يدفع الضرر المتوجه إلى الغير فيما اذا عمل الانسان حسب حريته غير المعتدية إلى الغير فاذا اراد رجل

الزواج من هذه البنت وكان يتشوق إلى ذلك واذا لم تقبل البنت مات كمداً لا يلزم على البنت الزواج به وكذلك العكس وهكذا اذا أراد الطالب ان يدرس عند هذا المدرس أو أراد البقال أن لا يفتح بقال آخر دكاناً في هذا المحل أو ارادت الزوجة أن لا يطلقها الزوج أو أن يطلق الزوج الضرة أو أراد الجاران لا يصبح فلان جاره أو أن يصبح فلان جاره إلى غير ذلك ولو كان الشوق من هؤلاء إلى حد أنه اذا لم يفعل الانسان مقصدهم ماتوا كمداً أو حنوا أو ما أشبه ذلك لا يجب على الانسان استجابة طلبات أولئك خصوصاً اذا توقف الطلب على طلاب زوجته مثلاً ثم في غير الموارد المستثناة من الحق التي ذكرناها (بل في الحقيقة المستثنيات من باب السالبة بانتفاء الموضوع فانه لا حق في تلك الموارد مثل أن يقول اكرم العلماء فزيد لا يكرم لأنه ليس بعالم لا انه لا يكرم لجهة أخرى مع كونه عالماً) لصاحب الحق حقه بدون أن يمنع عنه مانع وان عمل في حقه خلاف المصلحة أو خلاف الأصلح مثلاً مصلحته تقتضي أن يسكن في المصيف حيث أنه أقرب إلى صحته أو يزوج بنته في الثالثة عشرة أو ولده في السادسة عشرة أو يغسل نفسه كل يوم مرة لشدة الحر أو يوجر الزائد من طبقات داره على حاجته أو يشتري مثل البصل والبطاطا وما أشبه في أوقاتها لكل السنة حيث يكون الثمن أرخص له أو يساهم في المشاريع الخيرية حتى لا يقال له أنه بخيل أو يبيع بضاعته إبان رواجه لا أنه يتركه إلى الكساد أو ما أشبه ذلك من الوف الأمور فانه اذا لم يفعل المصلحة أو الأصلح فله الحق فيما يعمله أو يتركه لا يقال كيف والشارع الحكيم يجب أن يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة لأنه يقال اعطاء الحرية في غير موارد اللزوم أهم من الكبت والإلزام نعم بالنسبة

إلى المولى عليهم يلزم مراعاة المصلحة أو عدم المفسدة كما تقدم الإلماع إلى الاختلاف في ذلك أما بالنسبة إلى الوكيل فيفعل بقدر الوكالة سعة وضيقاً وبالنسبة إلى الوصي أو القيم أو الناظر أو متولي الوقف فهو محدود بقدر الجعل اذ قد يوصيه بما فيه التوسعة أو بما فيه التضييق إلى غير ذلك نعم اذا لم تكن قرينةعلى أي الطرفين فالارتكاز على المصلحة العرفية لا الدقية واذا عمل احد هؤلاء ما ظهر بعداً عدم الصلاح فان كان عدم الصلاح حدث فيما بعد فلا اشكال في صحة العمل مثلاً كان الصلاح بيع بضاعة الايتام في شهر رمضان فباعها وفي شهر شوال ارتفع السوق فجأة بما اذا كان يعلم بذلك كان عليه الحفظ فان المعاملة صحيحة فان الانسان ليس بمأمور خلاف النطاق العرفي وكذلك في المتولي والوصي ومن أشبههم أما اذا كان عالماً بذلك فالمعاملة يجب تداركها أما بالفسخ أو بالتدارك من نفسه أو ما أشبه اذا المتولي على الأيتام مثلاً مأمور بأن يعطي بدل دارهم التي تساوي ألفاً ألف دينار سواء باعها بألف أو بتسعمائة وهو يعطي المائة من كيسه أو يبيع دارين لهم تساويان بألفين أحديهما بخمسمائة والأخرى بألف وخمسمائة إلى غير ذلك نعم اذا عمل حسب ما يراه العرف ثم ظهر انه كان خلاف المصلحة كم في المثال السابق ويتمكن من التدارك بأن كان له الفسخ أو ان المشتري أو البائع مثلاً يستعد للإقالة أو ما أشبه وجب التدارك أما اذا باع حسب زعمه ثم ظهر له أن البيع كان خلاف الصلاح في وقت البيع بأن غش أو غبن أو بيع الشيء المعيوب أو ما أشبه ذلك فاللازم عليه الفسخ وان لم يتمكن فان قصر كان عليه التدارك وان لم يكن مقصراً بل قاصراً فهل عليه التدارك من جهة ان الضمان لا يرتبط بالتقسيط لأنه حكم وضعي أو لا

لأن معنى جعله ولياً أو وصياً أو متولياً ذلك لتعارف القصور في ضمن المعاملات بالاضافة إلى (ما على المحسنين من سبيل) لا يبعد الثاني ثم حيث قد عرفت ان الحق فيه مستثنيات من السالبة لانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول فقول جماعة من الحقوقيين ان الحق ليس مطلقاً بل نسبياً هو كلام أقرب إلى المجاز من الواقع والحقيقة ثم انه قد تقدم استثناء ما اذا كان الحق خلاف المصلحة العامة وان للدولة الشرعية ان يقدم المصلحة على الحق كما اذا كانت دار انسان في مكان تقتضي المصلحة العامة فتح الشارع فيه مما تتهدم دار هذا الانسان بسبب فتحه فللدولة حينئذ الفتح لكن حيث انه تصرف في اموال الناس يجب أن يقدر بقدره فاذا امكن لتوسعة الطريق على الناس الأخذ من اليمين أو اليسار أو فتح الشارع في هذا المكان أو الأقرب إلى الصحن أو الأبعد فاللازم ملاحظة الأقل ضرراً فاذا كانت الدور في اليمين مائة وفي اليسار تسعين قدم اليسار لأنه أقل تصرفاً في أموال الناس اذ في اليمين يذهب حق مائة بينما في اليسار حق تسعين كما تقدم مثل ذلك في إلقاء نفرين في البحر أو ثلاثة أنفار لكن فرق بين المسألتين فانه لو تعين مثلاً إلقاء مائة طن من البضاعة في البحر ليسلم أهل السفينة من الغرق وكان هناك انسان واحد يملك مائة طن وانسانان يملك كل واحد منهما خمسين طناً فهل يقدم الأول لأنه تصرف في حق انسان واحد أو يتخير لأنه على أي حال يلزم إلقاء مائة طن فأي فرق بين تعدد المالكين أو وحدته احتمالان لكن الأقرب إلى الفهم العرفي الأول وذلك فيما اذا لم يمكن إجراء قاعدة العدل بأن يلقى في البحر بالنسبة أي من كل بنسبة ما يملكه وإلا لم يبعد جريان قاعدة العدل أما اذا كان الأمر دائراً في الطول لا في العرض كما

اذا دار الأمر بين أن يلقى الأطنان المذكورة الآن قبل الوصول إلى دوار البحر أو بعد الوصول إليه حيث الخطر وعلى أي التقديرين يرتفع الخطر بالقاء المائة هنا أو هناك ففي مثله بين الفقهاء خلاف فمنهم من قال بتقديم المؤخر لأنه لا اضطرار في المقدم ومنهم من قال بالتساوي لأن العرف يرون عدم الفرق وقد مثلوا لذلك بما اذا قال له الطبيب لا بد أن تفطر في شهر رمضان خمسة عشر يوماً وهو مخير في أن يصوم أول الشهر أو آخره أو وسطه أو متقطعاً كيوم نعم ويوم لا ولا شك أن الاحتياط العمل بالاضطرار في وقته إلا أن الظاهر من فهم العرف عدم الفرق هذا بعض الكلام فيما اذا امكن اجراء قاعدة العدل كما ذكرناه في المثال أما اذا لم يمكن ولم يكن هناك ترجيح كمثال مائة وتسعين داراً فالظاهر أن الحاكم مخير في فتح الشارع هنا أو هناك اذ لا وجه للتعيين ولا للقرعة لأنه ليس من المشكل عرفاً وعلى أي حال فاذا فتح الحاكم الشارع وأراد اصحاب الدور انقاضهم وجب اعطائها لهم لأن الضرورة تقدر بقدرها نعم الظاهر أنه لا حق لهم في الجمع بين العوض والمعوض كما ذكرناه في كتاب المكاسب وغيره كما انه يلزم على بيت المال اعطائهم اثمان دورهم أو أثمان الأوقاف التي هدمت في الشارع من المساجد والمدارس والحسينيات وما أشبه لبني اشباهها في اماكن اخر ولو أراد أصحاب الدور أو المتولون ومن أشبههم تبديل دورهم ومساجدهم ونحوها بدور للدولة فهل لهم الحق أو ليس لهم الحق إلا في اعطاء الثمن ظاهر ما ذكره الفقهاء في الغصب ونحوه من المثلي والقيمي عدم حقهم إلا في الثمن لكنا احتملنا في المكاسب حقهم فيما يقال له عرفاً انه مثل وان لمكن مثلاً اصطلاحياً نعم لا شك في أن ارضاءهم بما يرون هم أفضل

بقي شيء وهو أنه اذا تضرر فان كان الضرر موجهاً اليه من انسان شمله دليل لا ضرر ووجب على الضار التدارك أما اذا توجه اليه الضرر باختيار نفسه لزعم زعمه فانه لا شيء على من سبب الضرر كما اذا قال له تنح فاني أريد رمي الغزال فلم يتنح فسبب رمي هذا الرامي جرحاً في بدنه مثلاً فان الرامي لا يضمن اذ لم يتعمد الرمي كما ذكروه في باب الديات والقصاص وكذلك حال ما اذا علم بأن القائل له عدم العمل بقوله ومع ذلك فعل فعله كما اذا قال المشتري للبائع بالبضاعة أئت بالبضاعة من بلدك إلى بلدنا فاني أريد اشتراء مثل هذه البضاعة فجاء بها مما أوجب مصرفاً عليه فلم يشتره أو اشتراه وفسخ فيما كان له الفسخ أو ضيفه ثم لم يأت الضيف بما أوجب ضرره بمصارف الضيافة أو طلق الزوج بعد الدخول بما تضررت البنت لأن بكرها تمهر بمائة بينما ثيبها تمهر بعشرين وقد كان مهرها الذي أمهرها ثلاثين إلى غير ذلك فان عمل الانسان مع علمه باختيار المشتري أو الضيف أو الزوج هو الذي سبب ضرره فحق هؤلاء في عمل أنفسهم أن يعملوا أو لا يعملوا لا يرفع بدليل لا ضرر كما أنه اذا جاء التاجر بالبضاعة في السوق بما أوجب كساد بضائع سائر التجار وضررهم فان التاجر الآتي بالبضاعة ليس ضامناً نعم الحكومة حيث انها مأثورة بحفظ اموال الناس والعمل بصلاحهم لا يحق لها ذلك فلا يبعد ضمانها ان تضرر التجار بأيرادها البضائع يقول ابن خلدون في مقدمته ان تصدى السلطان للتجارة والفلاحة غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة منها ان له القدرة والمال الكثير فيجعل السوق تحت قبضته واختياره فلا يحصل احد من التجار على غرضه في شيء من حاجاته فيدخل على المفلس من

ذلك غم ونكد ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح وما يقبض أموالهم عن السعي ويؤدي إلى فساد الجباية فانه اذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش واذاً يخسر السلطان بينما يحصل له من الجباية نفع كبير ونسبة هذه الأرباح إلى الجباية أقل من القليل ثم فيه التعرض لأهل عمرانه ، واختلال الدولة لفسادهم ونقصه (فإن الرعايا اذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها إتلاف احوالهم) ولو علمت الدولة ان خطابها بكذا أو عملها بكذا يوجب خسارة الناس وكان مضطراً إلى ذلك الخطاب أو ذلك العمل فان امكن عدم توجيه الخسارة إلى الناس وجب عليها ذلك واذا امكن ولم يعتن فالخسارة عليها لأنه لا حق لها في التصرف في أموال الناس فاذا سبب ضررهم شمله دليل لا ضرر وان لم يمكنها لم يستبعد وجود التدارك أيضاً لأنه جمع بين الحقين فيكون تكليفاً يجوز لها الخطاب أو العمل ووضعاً عليها التدارك مثلاً الدولة في حالة حرب مع الكفار وعند التجار كمية كبيرة من النقود بحيث لو وقع الصلح انتصفت قيمة تلك النقود ونزلت البضاعة عن قيمتها فاذا صلحت الدولة اضطراراً أو اختياراً وانتصفت تلك النقود أو نقصت القيمة كان عليها دفع الضرر مع فارق ان الاضطراري لا يوجب فعلها الحرام بخلاف الاختياري واذ امكنت الدولة اعلام التجار قبل خطاب الصلح بأنها تريد الصلح تمكن التجار من بيع نقودهم إلى الأجانب مثلاً بما لا يخسرون أو تبديلها بالبضائع حتى لا يوجب الخطاب أو العمل ضررهم وجب ذلك الاعلام لا يقال اذا فعلت الدولة الحرام سقطت

عن الحكومية لأنه يقال يمكن أن يكون الخطاب من باب الاشتباه وقد ورد أن خطأ القضاة من بيت المال ثم لا يخفى أن في المقام أمرين اصطلاحاً كل واحد منهما مضر عرفاً .

أحدهما : سوء الاستفادة من الحق .

والثاني : التقلب في الحق أما الأول فاذا كان سوء الاستفادة حقاً له لم يكن عليه شيء لا تكليفاً ولا وضعاً وان تضرر الطرف بهذه الاستفادة من الحق كما اذا رفع الجار داره بما سبب قلة الضياء والهواء لدار جاره فانه قد استفاد من ملكه وليس للجار منعه وان قورن عمل الجار بسوء النية بان اراد بعمله ذلك ضرر جاره فانه سيء النية لا انه فعل حراماً وعمله خلاف الأخلاق لا انه ضامن وهكذا اذا خطب فتاة وهو لا يريد تزويجها وانما علم بأن فلاناً يريد التزويج بها فيعمل الخطبة هو لأجل حرمانه أو حرمانها وبعد انصراف مريد الزواج إلى زوجة أخرى يترك خطبته بما يسبب بقاء البنت في البيت أو حرمان الرجل عن هذه الفتاة لكن ربما يحتمل حرمة مثل هذه الأعمال لأنه إيذاء وإيذاء الناس محرم كما ربما يحتمل ضمان من منع ضياء دار الجار حتى اذا كان بناؤه الطابق الفوقاني لأجل حاجته لأنه ليس من حقه إضرار الجار أو من جهة التجري حيث النية السيئة وتفصيل ذلك في كتاب احياء الموات والأصول أما إذا نقلت الدولة السكة الحديدية من هذا الجانب من المدينة إلى الجانب الآخر لمصلحة فلا شك في عدم ضمانها تنزل دور الطرف المنقول منه كما لا حرمة قطعاً لعمل الحكومة وعلى هذا فسوء الاستفادة قد يكون بدون الحق وقد يكون بالحق ولا يمكن أن يقال بالحلية والحرمة مطلقاً ولا بالضمان أو عدم الضمان مطلقاً أما التقلب في الحق فهو مثل

أن يكون الميت أو صى عند امرأة باعطاء فلان أو المسجد الفلاني لعمارته أربعة دنانير وكانت المرأة لهذه الوصية شاهدة فانها اذا صدقت نفذ ربع الوصية على ما قرر في الشريعة من أن شهادة امرأة واحدة تسبب نفوذ ربع الوصية وشهادة الاثنتين تسبب نفوذ النصف وشهادة الثلاث تسبب نفوذ الثلاثة الارباع وشهادة الأربع تسبب نفوذ الكل أما اذا كذبت هذه المرأة الواحدة الشاهدة بأن الوصية ستة عشر نفذ كل الوصية فاذا كذبت كان من التقلب في الحق لكن هل هذا الكذب حرام أو ليس بحرام احتمالان من أنه كذب في الاصلاح وقد أوجب الله الكذب في الاصلاح كما وردت الرواية ومن أن الكذب حرام إلا ما خرج قطعاً ولم يعلم انه من الخارج قطعاً ومثله ما اذا علم زيد بأن عمرواً يصدق في كلامه وقال عمرو أنه يطلب بكراً ديناراً فاذا لم يكن الشهود اعطى الحاكم الحق مع المنكر الحالف فزيد يستند إلى علمه بأنه لا يكذب فيشهد له بأنه أخذ المنكر الدينار من عمرو فهو من التقلب في الحق فهل هو حرام أم لا الاحتمالان السابقان وفي هذا الفرع رواية خاصة ذكرناها في الفقه ومن أمثلة التقلب الجائز بل الواجب أحياناً ما اذا كانت الدولة تأخذ ضريبة على الإرث فيشهد الشاهد بأنه لم يترك إلا مائة دينار فيما ترك ألفاً ليقلل من الضريبة أو يقول الشاهد أنه اشترى الدار بمائة بينما اشتراه بمائتين حيث أن الجائر يأخذ ضريبة من القيمة فكلما ارتفعت القيمة كانت الضريبة أكثر ثم من سوء الاستفادة من الحق الذي ليس بحرام ولا يوجب الضمان وان كان مكروهاً اذا كان بقصد الفرار ما اذا فعل ما أوجب عدم استطاعته بأن وهب بعض ماله الموجب لعدم استطاعته بعد ذلك إلى انسان فيما كانت الهبة من شأنه أو اعطى الزائد عن عامه

السابق مما أن بقي أوجب الخمس لبناء مسجد أو نحوه أو بدل بعض النصاب في أثناء الحول إلى غير ذلك من الأمثلة وقد سميت هذه الأمور في الشريعة الاسلامية بالحيل بمعناها اللغوي لا بمعناها العرفي وذكرنا تفصيل ذلك في بعض مباحث الفقه وبذلك يعرف الفرق بين التقلب المحرم وبين ما يخرج نفسه من موضوع إلى موضوع آخر فيما له ذلك لأن الموضوعين عرضيان لا من قبيل الاختيار والاضطرار الطوليين فهو من اعمال الحق لا من سوء الاستفادة عن الحق ولا بأس بذلك لا ضماناً ولاحرمة ولا كراهة نعم اذا ورد في الشريعة تحريم شيء خاص فهو كما ورد مثلاً النجش وهو تزييد انسان السلعة ليرغبها إلى غيره مع انه لا يريد الإشتراء على بعض التفاسير ولا تحريمه وقد ذكرنا تفضيل الكلام في ذلك موضوعاً وحكماً في المكاسب .

(مسألة) الحق اذا لم تكن ضمانة لاجرائه كان على الأغلب حبراً على ورق ولا ينفع اذا كان القلب مع الحق التوجيه مع غيره كما قال ذلك الشخص للإمام الحسين عليه السلام (القلوب معك والسيوف عليك) وقد ذكر في الأمر الثاني نصف الموضوع ، أما النصف الآخر فهو (والأموال) عطفاً على السيوف فان المال له نصف القسط في احقاق الحق أو ترويج الباطل ولذا تقدم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بثلاثة اركان : اخلاقياته الرفيعة صلى الله عليه وآله ومال خديجة عليها السلام لتزويد المستضعفين والمطاردين ومن اليهم وبمنعة ابي طالب عليه السلام ثم سيف علي بن أبي طالب عليه السلام حيث كانا يدافعان عن الرسول والاسلام هذا مال في جهة الحق ومال آخر في جهة الباطل فقد قال ابن زياد لأهل الكوفة لما أراد أن يسيرهم إلى قتال الحسين عليه الصلاة والسلام (وهذا يزيد قد زاد في عطائكم مائة مائة) فكان على ذلك الشخص أن يقول للإمام عليه السلام (قلوبهم معك وسيوفهم وأموالهم عليك) فان الانسان يحدوه إلى أعماله إلا نادراً كالتنزه وما أشبه الخوف والرغبة ولذا كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بشيراً ونذيراً وقبل ذلك خلق الله الجنة والنار تشويقاً إلى الثواب وتخويفاً من العقاب ومن المعلوم أن بين المال والسيف عموماً من وجه فمال بلا سيف وسيف كالعشيرة ، بلا مال واحياناً يجتمعان كما في الدولة وعلى كل حال فالحقوق يلزم أن يكون لها ضمانة الأجراء وقد كان ضمانة الأجراء للحقوق في المجتمع الاسلامي أمور .

الأول : الخوف من الله سبحانه وعقابه ورجاء ثوابه .

الثاني : نظافة النفوس بالاخلاق الفاضلة الانسانية والتي غرسها

الاسلام في نفوس المسلمين .

الثالث : الحريات التي وفرها الاسلام للانسان حيث مع الحرية لا ضغوط وحيث لا ضغوط لا مانع للانسان من الاستقامة مثلاً التاجر المضغوط عليه بالضرائب المرهقة والقيود والشروط الكثيرة حول تجارته من قبل الدولة لا يستعد بعد ذلك لاعطاء الخمس والزكاة بخلاف من لا ضريبة عليه ويتمكن أن يتاجر في جوحر أخذاً وعطاءاً وبيعاً وشراءاً .

الرابع : تماسك المجتمع الاسلامي بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وانه كان كلهم راعياً وكل راع مسؤول عن رعيته كما أشير إليه في الحديث والمجتمع المتماسك أكثر قدرة لتنفيذ الحقوق من المجتمع غير المتماسك حيث لا رقابة اجتماعية .

الخامس : قلة الحاجات فان من كثرت حاجاته لا بد وان يمد يده إلى المال الحرام ويهدر الحقوق كما ان من وقف الاجتماع أمامه فلم يتمكن من الزواج انحرف إلى الفساد وهكذا وقد كان ذلك حتى اسباب اجراء الحقوق على موازينها في المجتمع الاسلامي .

السادس : بساطة المحاكم من كل النواحي كناحية الوصول إلى الحاكم بسهولة حيث كان الحاكم غالباً يجلس في المسجد كرسول الله صلى الله عليه واله وسلم ومن جاء بعده إلى أيام متأخرة من الاسلام وناحية عدم رسوم للمحكمة ناحية عدم محامين يلوون الأمور حسب أخذهم الأجرة للحق كان أو للباطل وناحية سرعة الحكم بعد الأدلة الواضحة البسيطة كالشاهدين واليمين إلى غير ذلك مما لم يكن يتمكن الباطل من النفوذ في المجتمع لخوف الحق الآخذ في كل الجوانب

والأقطار هكذا كان حال المجتمع الاسلامي في ضمان اجراء الحقوق وعدم التعدي عنها إلا نادراً أما في الحال الحاضر فان ضمان اجراء الحقوق أمور :

الأول : الوقوف دون انتهاك الحق وفي المثل قيراط من الحمية خير من قنطار من العلاج فانه اذا خاف الحاكم من الفوضى كما في اشتداد أيام الحروب وأيام الزلازل والسيول والبراكين وما أشبه ذلك كان له الحق في منع التجول في أوقات محدودة والضرورات تقدر بقدرها وذلك لعدم انتشار السلاح والسراق وتعدي الأمراض الناشئة من إلقاء العدو الغازات المعدية إلى غير ذلك لكن لا يخفي انه ليس معني ذلك سلب حريات الناس والوقوف دون الاستفادة من الحقوق الطبيعية والفطرية التي منحها الله سبحانه وتعالى للانسان وبينها الاسلام أن بعض الحقوقيين يوسعون دائرة هذا الأمر بحجة أن المحاكم لا تتمكن من فصل القضايا الكثيرة التي تنشأ من الحرية ولذا فمن الأفضل عندهم أن تقلص الدولة حريات الناس مهما أمكن وذلك بجعل الجنسيات والجوازات والهويات وبطاقات العمل وامثال هذه الأمور التي تقيد الانسان كما أنهم يقننون احتياج التجارة إلى الإجازة والسفر إلى الإجازة والزراعة إلى الإجازة والإقامة إلى الإجازة والعمارة إلى الإجازة والترميم إلى الإجازة وبناء المسجد إلى الإجازة وبناء الحسينية إلى الإجازة وفتح المكتبة إلى الإجازة واخراج الجريدة إلى الإجازة واخراج المجلة إلى الإجازة والزواج إلى الإجازة والطلاق إلى الإجازة وفتح الدكان إلى الإجازة وتأسيس المستشفى إلى الإجازة وتأسيس المستوصف إلى الإجازة وتأسيس دار الولادة إلى الإجازة وتأسيس دار العجزة إلى الإجازة

واشتراء السيارة إلى الإجازة واشتراء الدار إلى الإجازة وفتح المعهد إلى الإجازة وحصول الولد إلى الإجازة إلى غيرها وغيرها مما هو كثير ذكرنا جملة منها في كتاب الصياغة وكتاب نريدها حكومة اسلامية وفي هذا الصدد فالدولة تمنع عشرات الحريات والاجازات ليست لكل من يراجع بل الاجازة خاصة لأن يكون مريد تلك الأمور ممن ينطبق عليه عشرات القوانين مما يحيي القوميات الضيقة واللغويات المتشتتة والعنصريات المتباغضة والجغرافيات المخترعة واللونيات المتباعدة وما أشبه فأنت ايراني لا تعطى في العراق الجنسية وأنت عراقي لا تعطى في ايران اجازة اشتراء الدار وأنت باكستاني لا تعطى فيهما اجازة التزويج وانت مصري لا تعطى في كل الثلاثة اجازة فتح المحل وهكذا وأنت اسود فكذا أو انت لغتك عربية فكذا وأنت من قوم فلان فكذا مما جعل الانسان في التقيد والتكبل وصار حاله اسوأ من الخنافس والخفافيش بله الطيور والأسماك والغزلان ونحوها فان كل تلك تعمل حسب حريتها الممنوحة لها أما أنت الانسان فحولك نسج حديدي من القوانين الكابتة والأنظمة الخانقة وأية مخالفة لهذه القوانين اذا حصلت منك فبانتظارك السجن والتعذيب والمصادرة وأحياناً القتل والتشهير واذا بقيت هذه القوانين فانها تأخذ في التضييق والتضييق كما هي عادة جماعة يجلسون في مكان باسم مجلس الأمة أو مجلس الأعيان أو مجلس الوزراء أو مجلس قيادة الثورة ويعتمدون على السلاح ويضعون كل يوم قوانين جديدة لكبت الانسان وتفكيك بعضهم عن بعض ومزاحمته في كل اعماله وليس ببعيد أن أتي يوم يفصلون هؤلاء كل محلة عن محلة وكل مدينة عن مدينة ويحتاج الانسان فيه إلى أن يكون خروجه صباحاً عن داره ورجوعه ليلاً

إلى داره بحاجة إلى تحصيل رخصة من البلدية أو من الحزب أو مجالس المحلات أو ما أشبه ذلك وتعمم الدولة منع التجول في كل ليلة من الغروب إلى الساعة الثامنة صباحاً وان كل انسان يجب عليه اعلام الدولة كل اسبوع بما أكل وما عمل وكم مرة استحم إلى غير ذلك ألسنا نحن الآن في منتصف الطريق إلى كل هذه الأمور نعم والحجة التي يسندها السلاح والمال والسجن والإعلام واعمدة المشانق موجودة فمنع التجول في الليل خوفاً من وقع حادث قتل في هدوء الليل والاحتياج إلى الاجازة الصباحية لأجل اطلاع الدولة عن حوادث قتل أو سرقة أو اغتصاب في الدور والفنادق ونحوهما في الليلة الماضية وفصل المدن والمحلات لأجل أن لا ينتقل المجرمون من مكان إلى مكان ويهربون من قبضة العدالة إلى غير ذلك مما ليس هذا الكتاب بصدد تفصيله وانما كان القصد الالماع إلى أن اعتذار بعض الحقوقيين من هذه القوانين الكابتة واحتجاجهم بأمثال هذه الحجج التي ذكرناها لأجل جعلها وتطلبهم المزيد من جعل أمثالها والقائهم التبعة على الناس وجناياتهم الكثيرة تارة وعلى القضاء وعدم تمكنه من فصل القضايا والمنازعات وعليه فمن الأفضل الوقوف دون الحريات لأن لا تقع الجرائم ليس إلا من عدم العمل بنداء العقل وقوانين الفطرة التي بينها الاسلام وطبقها المسلمون قروناً كثيرة ومن المعلوم أن الحكام في بلاد الاسلام كانوا على الأغلب أناساً غير صالحين إلا أن ذلك لم يكن يعني كبت حريات المسلمين وتأخيرهم إلى الخلف كما هو المشاهد في العصور الحاضرة وليس ما ذكرناه خاصاً ببلاد الاسلام في الحال الحاضر بل كل العالم يحترق في هذا الأتون نعم نصيب بلاد الاسلام أكثر من البلاد التي تسمى بالديمقراطية

أما بلاد الشيوعية فلا أثر للحرية فيها اطلاقاً وكأنه شيء تاريخي مذكور في القاموس فقط ولا أدل على كثرة حريات الناس في الزمن الاسلامي من بساطة القضاء تلك البساطة التي قل نظيرها فقد كان قاضي الكوفة وهي مدينة وسيعة ذكر بعضهم ان نفوسها كانت ستة ملايين وان سعتها من مسجد الكوفة (وهو على الأغلب كان في وسط المدينة) إلى جانب كربلاء كانت خمسة فراسخ كما ذكره بعض المؤرخين مما يخمن أن سعة البلد كانت ثلاثة اضعاف القدر كان القاضي شخصاً واحداً هو شريح من زمن الخليفة الثاني إلى ستة خلفاء آخرين وكان يجلس في المسجد ليقضي بين الناس فلم يكن هناك حاكم صلح وحاكم بداءة وحاكم جزاء وحاكم استيناف وحاكم تمييز وحاكم كذا وحاكم كذا وقد رأيت أنا قبل نصف قرن أن حاكماً واحداً كان يحكم مدينة كربلاء وحواليها البالغة نفوسهم زهاء مائة ألف وهو المرحوم السيد عبد الحسين الحجة وكانت له رسالة عملية ويلقى دروس خارج الأصول والفقه على طلابه الكثيرين في الصحن الحسيني ويصلي الجماعة مغرباً ويقضي حوائج الناس ويكون كأحدهم في زياراته الناس وحضوره الاجتماعات وغيرها وكان هو مع اعداد قليلة من المعاونين لا يتجاوزون أصابع اليدين يقوم بأكثر مهمات الناس من البيع والشراء والرهن والاجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والأوقاف والأيتام والقصر وتقسيم المواريث والوصايا والنكاح والطلاق وفصل الخصومات وغيرها وقد ألمعت إلى ذلك في كتاب (بقايا حضارة الاسلام كما رأيت) فاذا أراد الناس التخلص من هذه القيود والأغلال الكابتة فاللازم عليهم التخلص من هذه القوانين الكثيرة المنافية للحريات وحيث أن اللازم ان لا يحدث الفوضى في الفترة

الانتقالية من القوانين الكابتة إلى القوانين الصحيحة البسيطة فمن الممكن تشكيل مجلس من عقلاء الأمة ومثقفيها الدينيين والزمنيين لإلغاء القوانين تدريجياً حتى لا يبقى إلا المحرمات الشرعية فقط وهي قليلة جداً والا القوانين التنظيمية الضرورية التي لا يستقيم الاجتماع بدونها مما هي صغريات لكبريات الأدلة الشرعية الأولية أو الثانوية كأنظمة المرور ونحوها فيوماً يلغون قوانين الحدود ويوماً قوانين الضرائب ويوماً قوانين المكوس والجمارك ويوماً قوانين التجارة الداخلية ويوماً قوانين التجارة الخارجية ويوماً قوانين الجناسي والهويات والكارتات والجوازات وما أشبه ويوماً قوانين العمارة ويوماً قوانين الزراعة ويوماً قوانين الصناعة ويوماً قوانين السفر ويوماً قوانين الأحوال الشخصية ويوماً قوانين التفرقات العنصرية واللونية والأقليمية والجغرافية إلى غيرها وغيرها هذا ليس بالنسبة إلى المسلمين فحسب بل وحتى بالنسبة إلى غير المسلمين واذا حدث هذا الشيء فسيرى الانسان انه ولادة جديدة في هذا الكوكب وانه حر ومنطلق يذهب كيف يشاء ويعمل كيف يشاء ويقول كيف يشاء في إطار الشريعة الاسلامية والله المستعان نعم ليس من القوانين الكابتة القوانين الموضوعة لمعاقبة السارق والزاني واللاطي والمغتصب والقاتل والناهب والغاش والمختلس والمحتكر ومن يؤذي جاره أو زوجته أو سائر الناس ومن يخالف قوانين المرور التي جعلت بقدر الضرورة انطلاقاً من دليل لا ضرر ومن يقف دون تسلط الناس على أموالهم وأنفسهم واعمالهم ونحوها فان أمثال هذه القوانين الموضوعة لردع المجرمين عقلية فطرية شرعية .

الثاني : من الأمور الضامنة لاجراء الحقوق هو البطلان وعدم

النفوذ والفسخ وما أشبه وهذه انما تضمن الأجراء فيما اذا كانت الحق نتيجة عقد أو إيقاع .

فالأول : وهو البطلان عبارة عن أن القانون لا يعترف بعقد أو ايقاع لا يجتمع الشرائط المقررة كالبلوغ والعقل والرشد والمصلحة في أموال الصغار والأوقاف وتزويجهم وما أشبه ذلك فاذا عقد ولى اليتيم عقداً فيه مفسدة في مال الصغير أو عقده عقد نكاح به مفسدة رأى القانون بطلانه وكذا اذا فعل مثل ذلك الوصي والقيم ومتولي الوقف ونحوهم وبوسيلة رؤية القانون بطلان مثل هذا العقد أو االإيقاع كالطلاق غير المتوفر للشروط يحفظ القانون حق الزوجين والأيتام والصغار والموقوف عليهم والمولى عليهم كالمجانين ونحوهم .

والثاني : هو عدم النفوذ في مثل العقد الفضولي فالعقد الفضولي ليس بنافذ ما لم يجزه من له الإجازة في وقت لم يفت وقت الإجازة وبهذا السبب يحفظ القانون حق المالك ومن اليه كالموقوف عليهم فاذا باع انسان مال غيره بدون اجازته أو اكرهه على البيع أو انكح الفتاة بدون رخصتها أو بدون رخصة أبيها أيضاً في البكر أو أوصى بأكثر من ثلثه أو أوصى وصية عهدية بدون موافقة الوصي أو نذر له أو نحو ذلك فاذا اجاز من له الاجازة كالمالك في الفضولي والبنت وأبيها في النكاح والموقوف عليهم وولي القصر في التصرف في أموال الوقف وأموال القصر والوارث في الوصية بأكثر من الثلث والوصي في الوصية العهدية نفذت المعاملة والا بطلت والنفوذ على نحو النقل أو الكشف الحقيقي أو الحكمي فيه تفصيل مذكور في المكاسب وعلى كل فقانون عدم النفوذ يحفظ حقوق الناس وأموالهم واعراضهم ومثل هذا البحث جار في كل

المعاملات بل وغيرها مثلاً اعطى القاتل آبالاً لمن يتصدى لأمر المقتول فضوله فان رضي الأولياء بالآبال فهو والا فهم لهم الحق في طلب الدنانير أوالقصاص إلى غير ذلك من الأمثلة ويلزم أن تكون الاجازة في وقت امكانها مثلاً اذا زوج الفضول رجلاً أو امرأة ثم بعد فوات الأوان بتزوج الرجل اخت المرأة أو تزوج المرأة من زوج اجاز عقد الفضول لم يكن الوقت صالحاً للإجازة ولذا يبطل عقد الفضول .

والثالث : ما اذا كان العقد قابلاً للفسخ بالخيار فانه اذا أخذ ذو الخيار بخياره بطل العقد وبذلك يحفظ حق من لم يكن العقد في صالحه أو موافقاً لنظره وكذلك الحال فيما اذا كان أصل العقد عقداً جائزاً ففسخ أحد الطرفين أو كان عقداً لازماً فسخاه بالإقالة فان مثل هذه الأمور من ضمانات اجراء الحقوق من غير فرق بين الخيارات الموضوعة قانوناً ابتداءاً كخيار الغبن والعيب والتدليس وما أشبه أو الموضوعة قانوناً شانئاً تبعاً لجعل الطرفين كخيار الشرط وهكذا حال الفسخ للخيار في عقد النكاح من جهة العيب ونحوه والخيار الذي يتجدد بواسطة رجوع المرأة في البذل في طلاق الخلع .

والرابع : عمل يوجب الحق الشأني سواء كان اختيارياً كالطلاق قبل الدخول الموجب لرجوع نصف المهر للزوج أو عدم مجيء المتعة اختياراً بعض المدة الموجب لرجوع نسبة من المهر إلى الزوج أو غير اختياري كما اذا رضع الطفل الرضعة المكملة من ام الزوجة وهي في حالة النوم أو السكر أو ما أشبه ذلك حيث يبطل نكاحها من زوجها فان الطلاق والرضاع وعدم مجيء الزوجة سواء كان اختياريين أو اضطراريين يضمن اجراء الحق على معنى ما تقدم .

الثالث : من ضمانات اجراء الحقوق اجراء مفاد الحق بالإجبار مستقيماً مثل أخذ الشرطة الزوج أو الزوجة أو الأولاد الصغار لجبرهم على الذهاب إلى بيت الزوجة بالنسبة إلى الزوج حيث لها حق القسم أو إلى بيت الزوج حيث للزوج الحق على الزوجة أو إلى بيت الأب حيث هو الولي وكذلك اجبار الأجير الاختياري الذي لم يكن مكرهاً ولا في جو اكراهي على العمل أو اجبار الموجر بإعطاء الدار التي آجرها إلى يد المستأجر أو إجبار الراهن بإعطاء العين إلى يد المرتهن وكذلك أخذ الحاكم من مال المديون لإعطائه للدائن في غير مستثنيات الدين وهكذا يحكم الحاكم بقلع الشجرة الضارة كما في قصة سمرة وأخذ النفقة من مال الزوج كما في قصة هند وأبي سفيان أو هدم البناية الضارة كالمشرفة على الإنهدام الذي يوجه الخطر على أهل البيت أو المارة أو ما أشبه وهكذا اخراج الزوج المطلق من بيت الزوجة اذا كانت العدة بائنة أو انقضت عدة الرجعية أو لا عدة لها إلى كثير من امثالها في العقود والإيقاعات والديات والقصاص .

الرابع : اجراء مفاد الحق بغير طريق مستقيم مثل من عمل ما أوجب حداً أو قصاصاً ثم هرب إلى الحرام حيث يضيق عليه بالمطعم والمشرب والكلام والمعاشرة حتى يخرج ويجرعليه الحق فانه لا يجري عليه الحق في ذلك المكان وانما يضغط عليه بطور غير مستقيم حتى يرضخ للحق وقد فعل مثله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع الثلاثة الذين خلفوا فانه بقدر ما كان تأديباً كان لإرجاع المجرم إلى خط الطاعة ومن الأمور التي هي سبب اجراء الحق بطور غير مستقيم توقيف المديون كالمطلوب الذي يأبى عن أداء الحق مع قدرته قال صلى الله عليه وآله

وسلم (ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته) .

وكذلك إذا خاف الحاكم فرار المديون ولا يستعد إعطاء كفيل أو ضامن وهكذا من لا يعطي نفقة واجبي النفقة وهو قادر ولا يمكن التقاص منه حيث يسجنه الحاكم حتى يعطي نفقة أبيه أو أمه مثلاً أو ينفق على زوجته الواجبة النفقة أو يطلقها على سبيل التحضير بمقتضى ﴿ **امساك بمعروف أو تسريح باحسان** ﴾ وكذلك المولى الذي لا يستعد لاجراء التكليف .

ولا بأس هنا بالإلماع إلى موارد التوقيف والسجن في الشريعة الإسلامية في الجملة والتفصيل في الكتب المعنية بهذه الشؤون بذكر الروايات في ذلك تباعاً بدون الإستظهار والأمور المرتبطة بالإستنباط ولا الفروع والخصوصيات وإذا وفقنا الله سبحانه في المستقبل نكتب مجلداً حول هذه الشؤون .

فالسجن يكون في التهمة التي لها أهمية كبيرة فعن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام فان جاء أولياء المقتول بثبت والا خلى سبيله وانما يستفاد لزوم كبر التهمة مما رواه الدعائم عن علي عليه الصلاة والسلام انه قال لا حبس في تهمة إلا في دم والحبس بعد معرفة الحق ظلم بالاضافة إلى ما رواه الغارات عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اني لا آخذ على التهمة ولا اعاقب على الظن ولا أقاتل إلا من خالفني وناصبني وأظهر لي العداوة وفي رواية أخرى رواها الغارات عن علي عليه الصلاة والسلام بعدما اعترض عليه عبدالله بن قعين بعدم استيثاقه انه قال فقلت يا أمير المؤمنين فلم لا تأخذه الآن فتستوثق منه فقال عليه السلام أنا لو فعلنا هذا لكل من نتهمه من الناس فقد ملأنا السجون منهم ولا اراني يسعني الوثوب على الناس والحبس لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لنا الخلاف

وكذلك يحبس الغاصب لمال الغير وآكل مال اليتيم ظلماً والخائن في الأمانة فعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال كان علي عليه السلام لا يحبس في الدين الا ثلاثة الغاصب ومن أكل مال اليتيم ظلماً ومن ائتمن على أمانة فذهب بها وان وجد له شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً كما يحبس المديون المماطل ونحوه لما روى متواتراً عن رسول الله صلى عليه وآله وسلم في كتب العامة والخاصة انه قال لي الواجد يحل عرضه وعقوبته فان العقوبة شاملة للسجن أيضاً ويؤيده ما رواه عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان أمير المؤمنين يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يأمر فيقسم ما له بينهم بالحصص فان أبى باعه فيقسم يعني ماله إلى غير ذلك وكذلك يحبس الفساق من العلماء والجهال من الأطباء والمفاليس من الأكرياء (وهو جمع كرى ويستعمل بمعنى المكاري والمكتري أيضاً ولعله مستعمل فيهما معاً) فقد روى احمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن علي عليه الصلاة والسلام قال يجب على الإمام أن يحبس الفساق من العلماء والجهال من الأطباء والمفاليس من الأكرياء نعم لا حبس على معسر وان كان القانون العام في البلاد الاسلامية وغير الاسلامية الآن الحبس فقد روى عن علي عليه الصلاة والسلام انه قال لا حبس على معسر قال الله عز وجل ﴿**وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة**﴾ فالمعسر اذا أثبت عدمه لم يكن عليه حبس كذا رواه في المستدرك وكذلك يحبس من لم ينفق على زوجته بغير أعسار ففي الجعفريات عن علي عليه الصلاة والسلام قال يجبر الرجل على النفقة على امرأته فان لم يفعل حبس وفي رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام ان امرأة استعدت على زوجها انه لا ينفق عليها وكان زوجها معسراً فأبى أن يحبسه وقال أن مع العسر يسراً وكذلك يحبس

الكفيل حتى يحضر المكفول أو الشيء الذي عليه فعن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل قد تكفل بنفس رجل فحبسه وقال اطلب صاحبك وهكذا يحبس المختلس والطرار والنباشي فعن أبي عبدالله عليه السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل اختلس درة من أذن جارية فقال هذه الدغارة المعلنة فضربه وحبسه وعن الصادق عليه الصلاة والسلام انه قال لا يقطع الطرار وهو الذي يقطع النفقة من كم الرجل أو ثوبه ولا المختلس ولا الذي يختطف الشيء ولكن يضربان ضرباً شديداً ويحبسان وفي رواية أخرى عن الصادق عليه الصلاة والسلام لا تقطع يد النباش إلا أن يؤخذ وقد نبش مراراً ويعاقب في كل مرة عقوبة موجعة وينكل ويحبس وكذلك يسجن شاهد الزور فقد روى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن علياً عليه السلام كان اذا أخذ شاهد زور فان كان غريباً بعث به إلى حيه وان كان سوقياً بعث به إلى سوقه فطيف به ثم يحبسه أياماً ثم يخلى سبيله وهكذا أمين السوق اذا خان فعن دعائم الاسلام عن علي عليه السلام انه استدرك على ابن هرمة خيانة وكان على سوق الأهواز فكتب إلى رفاعة اذا قرأت كتابي فنح ابن هرمة عن السوق وأوقفه واسجنه وناد عليه الحديث كما يسجن ان يلقن المجرم بما يضر المسلمين فعن الدعائم عن علي عليه الصلاة والسلام انه قال فان صح عندك ان احداً لقنه ما يضر به مسلماً فاضربه بالدرة فاحبسه فحتى يتوب ويسجن القاتل عمداً اذا لم يقتص منه فعن الفضيل بن يسار قال قلت لابن جعفر عليه السلام عشرة قتلوا رجلاً قال أن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا تسع ديات

وان شاؤوا تخيروا رجلاً فقتلوه وأدى التسعة الباقون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كل رجل منهم قال ثم الولي بعد يلي أدبهم وحبسهم كما يحبس ، الأساري في الجملة ففي ارشاد المفيد في قصة أساري بني قريضة قال ولما جيء بالأساري إلى المدينة حبسوا في دار من دور بني النجار وهكذا يحبس من وثب على امرأة فحلق رأسها ففي خبر عبدالله بن سنان قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك ما على رجل وثب على امرأة فحلق رأسها قال يضرب ضرباً وجيعاً ويحبس في سجن المسلمين حتى يستبرىء شعرها الحديث وتحبس المرأة المرتبطة بالانسان اذا كانت تزني لفهم الملاك من صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله بن سنان قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان أمي تدفع يد لامس فقال صلى الله عليه وآله وسلم فاحبسها قال قد فعلت قال فامنع من يدخل عليها قال قد فعلت قال لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل وكذلك يسجن السكارى المتباعجون بالسكاكين فعن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان قوم يشربون فيسكرون فيباعجون بسكاكين كانت معهم فرفعوا إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام فسجنهم الحديث وكذلك من عذب عبده حتى مات فعن مسمع بن عبد الملك عن أبي عبدالله عليه السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام رفع إليه رجل عذب عبده حتى مات فضربه مائة نكالاً وحبسه سنة وأغرمه قيمة العبد فتصدق بها عنه ويحبس المرتد فعن عبدالله بن سنان عن أبيه عن أبي جعفر عليهما السلام قال أن عبدالله بن سبا كان يدعي النبوة وكان يزعم أن أمير المؤمنين عليه السلام هو الله تعالى عن ذلك فبلغ أمير المؤمنين عليه السلام فدعاه

فسأله فأقر وقال نعم أنت هو وقد كان ألقى في روعي انك أنت الله وأنا نبي فقال له أمير المؤمنين ويلك قد سخر منك الشيطان فارجع عن هذا ثكلتك أمك وتب فأبي فحبسه الحديث وفي فقه الرضا لحبس للقواد حيث قال عليه السلام وان قامت بينة على قواد جلد خمساً وسبعين ونفى عن المصر الذي هو فيه وروى أن النفى هو الحبس سنة أو يتوب والمولى اذا أبى أن يطلق بعد المدة ولم يفيء فانه يحبسه الإمام فقد روى حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال في المولى اذا أبى أن يطلق قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يجعل له حظيرة من قصب ويجعله فيها (الحديث) وحيث وأخيراً من عليه حق من حقوق الناس أو حقوق الله سبحانه وتعالى وهو قادر على أدائه ولم يؤده فانه يحبس لاستيفائه ويشمل ذلك ما تقدم وغيره ففي بعض الروايات عن علي عليه السلام انه كان يحبس في النفقة وفي الدين وفي القصاص وفي الحدود وفي جميع الحقوق وكان يقيد الدعاء بقيود لها اقفال ويكل بهم من يحلها لهم في أوقات الصلاة من أحد الجانبين والدعار على وزن كفار بالضم جمع داعر هم أهل الفساد وربما يطلق بالنسبة إلى الزاني والزانية .

وحيث إنا لم نكن في صدد الاستنباط بل في صدد الالماع لم نذكر خصوصيات واحكام وفروع هذه الموارد مع أن بعض الأحاديث ضعيفة السند مما يحتاج الأمر إلى الفحص والبحث وغير ذلك .

ثم هناك أشخاص يخلدون في السجن إلى الموت إلا أن يرى الحاكم الشرعي الصلاح في العفو عنهم ونذكرهم أيضاً تباعاً حسب النصوص الواردة في المقام مثل المحارب المحكوم بالنفي ففي مسند زيد

عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال اذا قطع الطريق اللصوص واشهروا السلاح ولم يأخذوا مالاً ولم يقتلوا مسلماً ثم أخذوا حبسوا حتى يموتوا وذلك نفيهم من الأرض والمنجم المصر على بقائه في التنجيم بدون أن يكون ذلك من التنجيم الحلال لأنا ذكرنا في باب التنجيم ان قسماً منه كفر وقسماً منه معصية وقسماً منه حلال واحياناً يكون مستحباً ففي رواية ان علياً عليه الصلاة والسلام أتاه مسافر بن عفيف الأزدي فقال يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة إلى أن قال عليه السلام لئن بلغني انك تنظر في النجوم لأخلدنك في الحبس ما دام لي سلطان فوالله ما كان محمد منجماً ولا كاهناً ، ومخلص القاتل من أيدي الأولياء فقد روى الفقيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً فرفع إلى الوالي فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه فوثب عليه قوم فخلصوا القاتل من أيدي الأولياء قال أرى أن يحبس الذين خلصوا القاتل من أيدي الأولياء أبداً حتى يأتوا بالقاتل قيل فان مات القاتل وهم في السجن قال ان مات فعليهم الدية يؤدونها جميعاً إلى أولياء المقتول وكذلك يخلد في السجن الذي يمثل والمرأة المرتدة والسارق بعد قطع اليد والرجل على تفصيل مذكور في كتب الفقه فقد روى عن حماد عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا يخلد في السجن إلا ثلاثة الذي يمثل والمرأة ترتد عن الاسلام والسارق بعد قطع اليد والرجل ومن زنا بمحارمه فضرب ليقتل فلم يقتل فعن علي بن الحسين عليهما الصلاة والسلام في الرجل يقع على اخته قال يضرب ضربة بالسيف بلغت منه ما بلغت فان عاش خلد في السجن حتى يموت ومن أمر رجلاً حراً بقتل رجل فعن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقتله

فقال يقتل به الذي قتله ويحبس الآمر بقتله في الحبس حتى يموت وكذلك العبد القاتل بأمر سيده فعن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله فقال أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهل عبد الرجل الا كسوطه أو كسيفه يقتل السيد ويستودع العبد السجن وفي رواية أخرى أنه يستودع العبد في السجن حتى يموت وكذلك يخلد في السجن من أمسك رجلاً ليقتله غيره فعن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال قضى علي عليه السلام في رجلين امسك أحدهما وقتل الآخر قال يقتل القاتل ويحبس الآخر حتى يموت غماً كما حبسه حتى مات غماً وقد رأيت أن كل المذكورين في هذه الروايات انما يسجنون لارتكابهم جناية عقلية والعقلاء لا يأبون من سجنهم بل المتهم أيضاً يسجن لا لارتكابه جناية وانما للاحتياط وذلك أيضاً ما يراه العقلاء والقوانين الحاضرة أيضاً تسجن كل هؤلاء باستثناء المرأة المرتدة فالسجن لها سياسي لا جنائي وذلك لفلسفة ذكرناها في بعض كتبنا الاسلامية .

الخامس : من ضمان اجراء الحقوق اجبار المحكمة بإعطاء من منع الحق أو أخر الحق بالوفاء بشرطه في إعطاء مال قرره الطرفان مثلاً باع داره وصار الشرط ضمن البيع ان أي طرف تأخر في تسليم ما لديه كان لكل يوم عليه للطرف الآخر دينار وكذلك اذا لم يعط النفقة لزوجته كان عليه النفقة ضعفاً وهكذا فاذا أخر طرف التسليم أو الزوج اعطاء النفقة اجبرهم الحاكم على الوفاء بالشرط واذا لم يستعد للوفاء كان للمشروط له ذلك المال يتمكن من التقاص .

السادس : لو سبب التأخير في الحق خسارة على صاحب الحق

كان من ضمان الأجراء تحميل الخسارة على من أخر الحق أو فوته مثلاً قرر التاجر مع السائق أن يوصل البضاعة إلى كربلاء أيام عرفة حيث تروج البضاعة من جهة الزيارة و قرر صاحب الأغنام مع الراعي ايصال أغنامه إلى منى يوم العيد ولم يفيا بالعهد مما سبب خسارة البضاعة أو الأغنام مائة دينار فان دليل لا ضرر يشمل المقام فعلى السائق والراعي تدارك الضرر وكذلك اذا اشترى منه قدراً من الثلج ليسلمه اليه في أيام الصيف فلم يسلمه إلى أن جاء الخريف فان البائع مسؤول لتسليم أصل النقد ولتسليم الخسارة أي الربح الذي فوته بسبب عدم التسليم لأن المشتري يطلب منه طناً من الثلج في أيام الصيف وقيمتها كذا إلى غيرها من الأمثلة .

ثم هل من ضمانات الأجراء الغرامة المالية كأن يقول الحاكم من خالف قوانين المرور فعليه كذا من الدنانير لا يبعد ذلك ويستدل له .

أولاً : بالملاك بعد وجود أصل الغرامة في جملة من المخالفات الشرعية بضميمة فهم العرف عدم الخصوصية ككفارة وطى الحائض والمظاهر والمولى وكفارات الحج ومهر المكرهة على الزنا وما ورد من أن من قتل قتيلاً فله سلبه وكفارة حنث النذر والعهد واليمين وكفارات القتل وهذه أحياناً تعطى لنفس الطرف كالمهر واحياناً للفقراء كإطعام ستين مسكيناً أو عشرة أو كسوتهم أو ما أشبه ذلك وأحياناً لفائدة انسان كعتق العبد وأحياناً لبيت المال كما هو الظاهر من الكتاب الذي ذكر في نهج البلاغة إلى المنذر بن الجارود العبدي حيث كتب اليه عليه السلام أما بعد فان صلاح أبيك غرني إلى آخره فاقبل الرجل إلى الإمام فعزله وأغرمه ثلاثين ألفاً كما في تاريخ اليعقوبي وهناك رواية أخرى (تأتي) تدل

على أن الغرامة تعطى لبيت المال .

وثانياً : بقانون الأهم والمهم فانه اذا كان في قطر كالعراق يخالف السواق المرور في كل يوم ما لا يقل من عشرة آلاف مرة فهل يمكن سجن عشرة آلاف انسان في كل يوم أو تعزيرهم وكم يحتاج هذان الأمران من أمور السجن ومن ضياع العيال ومن افراد التعزير وهل تتحمل كل ذلك الدولةالاسلامية أما اذا بدل إلى الغرامة المالية كان ذلك أقرب إلى قدرة الدولة وأبعد من الإثارة وأحفظ للسمعة حتى لا يظهر الاسلام بالمظهر البشع الجلاد وقد رفع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعلي عليه السلام يدهما عن جملة من الأحكام لهذا القانون فالسلب لذلك والايجاب أي التغريم لعدم الفوضى والضرر بذهاب الأنفس وتلف الأموال إلى غير ذلك مما ينتجه عدم خوف السواق من مخالفة المرور وهذا الكلام يأتي في سائر المخالفات غير مخالفة المرور أيضاً .

وثالثاً : ما ورد من تغريم النبي صلى الله عليه وآله وسلم شخصاً مرتين فقد روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال قضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيمن سرق الثمار في كمه فما أكل منه فلا شيء عليه وما حمل فيعزر ويغرم قيمته مرتين .

أقول عدم البأس بما أكل لأنه من حق المارة ويؤيده ما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال من أكل بفمه ولم يتخذ خبنة فليس عليه شيء ومن وجد قد احتمل ففيه ثمنه مرتين وضرب نكال (والخبن بالضم معطف الأزار وطرف الثوب ، أي لم يتخذ شيئاً منه في طرف أزاره أو ثوبه) ورواية أخرى للعامة عنه صلى الله عليه وآله وسلم

أيضاً في مثل ذلك قال من أصاب بغيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثلية والعقوبة ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع ومن سرق دون ذلك فعليه غرامة مثلية والعقوبة (والمراد بثمن المجن ربع دينار كما في بعض التواريخ وغيرها والجرين موضع تجفيف التمر)

ورابعاً : ما ورد من تغريم من عذب عبده وما ورد من عتق العبد وهو نوع من التغريم أيضاً للسيد الذي نكل بعبده ففي خبر مسمع بن عبد الملك عن أبي عبدالله عليه السلام ان أمير المؤمنين رفع اليه رجل عذب عبده حتى مات فضربه مائة نكالاً وحبسه سنة وأغرمه قيمة العبد فتصدق بها عنه وفي رواية أخرى عن الصادق عليه السلام في رجل قتل مملوكه انه يضرب ضرباً وجيعاً وتؤخذ منه قيمته لبيت المال وفي رواية يونس عنهم عليهم السلام قال سأل عن رجل قتل مملوكه قال ان كان غير معروف بالقتل ضرب ضرباً شديداً وأخذ منه قيمة العبد ويدفع إلى بيت مال المسلمين وعن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى أمير المؤمنين عليه السلام فيمن نكل بمملوكه انه حر لا سبيل عليه سائبة يذهب فيتولى إلى من أحب فاذا ضمن حدثه فهو يرثه وعن الصدوق روى في امرأة قطعت يدي وليدتها انها حرة لا سبيل لمولاتها عليها ـ وذلك بضميمة فهم الملاك ـ .

وخامساً : الأولوية من النفس فان مقتضى سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم أن النيل من المال أهون من النيل من النفس لأن المال تابع للنفس لا العكس ومن الواضح أهمية النفس على المال فاذا اجاز

للحاكم النيل من النفس بالسياط جاز النيل من المال بالتغريم بطريق أولى .

وسادساً : الروايات المقررة دية على الجراحات والضرب ونحوها فانها نوع من التغريم ـ بضميمة الملاك ـ .

وسابعاً : أن العقلاء اذا كانوا يغرمون في المخالفات كما جرت بذلك سيرتهم من قبل الاسلام إلى اليوم فما بدله الاسلام بشيء آخر يقال بذلك الشيء وما لم يبدله يقال ببقائه من باب الإمضاء بضميمة قوله عليه السلام (اني قد جعلته عليكم حاكماً) حيث أن الموضوع يؤخذ من العرف فما يفعله الحكام الزمنيون يفعله الحاكم الشرعي بشرط أن لا يكون الاسلام نص على خلافه لا يقال نص الاسلام على الخلاف في (الناس مسلطون) بضميمة (قاعدة التعزير) لأنه يقال قد عرفت المحذور في الجلد فيكون دليل الحكومة حاكماً على دليل السلطة .

وثامناً : انه لو توقف اجتثاث جذور المنكرات أو التقليل منها على ذلك شمله ادلة النهي عن المنكر والتوقف على ذلك انما يكون بعد وجود المحذور في جلد الوف الناس كل يوم .

وتاسعاً : ما ورد من تغيير شكل المحرم بكسره كالصليب وآنية الذهب والفضة والتمثال وآلة اللهو فانه تغريم للصورة التي لها أثمان كما لا يخفي .

وعاشراً : انه لو وكلت الأمة الفقيه أو نواب المجلس أو ما أشبه في ادارة شؤونهم وكان من ادارة الشؤون تصريحاً أو ارتكازاً التغريم فقد

تنازلت الأمة عن تسلطها على أموالها بقدر الصلاح هذا ولكن المسألة بعد بحاجة إلى مزيد من التتبع والتأمل خصوصاً وجملة من المذكورات غير صالحة الاستناد أو مناقش فيها .

السابع : من ضمانات الإجراء : الحدود والقصاص والديات على التفصيل الذي ذكرناه في كتبها في الفقه .

تتمة ليس من ضمانات الاجراء التعذيب اطلاقاً وان كان متداولاً قبل الاسلام وفي غير المسلمين إلى اليوم حتى أن الدول التي تسمى بالديمقراطية تمارس أبشع أنواع التعذيب .

أولاً : من ناحية صنعهم الأسلحة الكيمياوية والجرثومية وتصديرهم ادوات التعذيب إلى البلاد المتخلفة إلى غير ذلك .

وثانياً : بواسطة عملائهم في البلاد المتخلفة التي منها كافة الدول الاسلامية في العصر الحاضر أما العالم الشيوعي فحدث عن أساليب تعذيبها ولا حرج منذ بزوغ حكومتهم إلى اليوم وما التعذيبات التي مارسوها في افغانستان وغيرها مما ذكرنا جملة منها في كتاب (الممارسة) الا قطرة في بحر تعذيباتهم الكثيرة والبشعة وعلى أي حال فالتعذيب في الاسلام محرم والإقرار تحت طاولة التعذيب باطل ففي الوسائل عن أبي البختري عن أبي عبدالله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال من أقر عند تجليد أو تخويف أو حبس أو تهديد فلا حد عليه وعن إسحاق بن عمار عن جعفر بن محمد عن أبيه ان عليهم السلام كان يقول لا قطع على أحد يخوف من ضرب ولا قيد ولا سجن ولا تعنيف وان لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف والمراد انه ان لم يعترف بارادته

واختياره بدون اكراه ولا اجبار فاعترافه الاكراهي لا يوجب الحد والحد ساقط عنه وعن سليمان بن خالد قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب فجاء بها بعينها هل يجب عليه القطع قال نعم ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقة لم تقطع يده لأنه اعترف على عذاب وفي الجعفريات بسنده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عليهم السلام انه سأل عن الرجل يقر على نفسه بقتل أوحد فقال أبو عبدالله عليه السلام لا يجوز على رجل قود ولا حد باقرار بتخويف ولا حبس ولا بضرب ولا بقيد عن دعائم الاسلام عن علي عليه السلام من أقر بحد على تخويف أو حبس أو ضرب لم يجب ذلك عليه ولا يحد وعنه عليه الصلاة والسلام أيضاً انه أتى برجل إتهم بسرقة ظنه خاف عليه ان يكون اذا سأله تهيب لسؤاله فأقر بما لم يفعل فقال له علي عليه الصلاة والسلام أسرقت قل لا ان شئت فقال لا ولم تكن عليه بينة فخلى سبيله وفي مسند زيد بن علي قال حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام قال لما كان في ولاية عمر أتى بامرأة حامل فسألها عمر فاعترفت بالفجور فأمر بها عمر أن ترجم فلقيها علي بن أبي طالب عليهما السلام فقال ما بال هذه قالوا أمر بها عمر أن ترجم فردها علي عليه السلام فقال أمرت بها أن ترجم فقال نعم اعترفت عندي بالفجور فقال علي عليه السلام هذا سلطانك عليها فما سلطانك على ما في بطنها قال ما علمت انها حبلى قال أمير المؤمنين عليه السلام ان لم تعلم تستبرىء رحمها ثم قال عليه السلام فلعلك انتهرتها أو أخفتها قال قد كان ذلك فقال أو ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لاحد على معترف بعد بلاء انه من قيدت وحبست أو

العائلية مما أراد ماركس ومن أشبهه اذابتها كما في البيان الشيوعي وغيره .

وثانياً : اطاعة الانسان لله سبحانه اطاعة مطلقة حتى تستقيم حياة الانسان فان القوانين الحكومية لا تكفي لإيجاد وعي في نفس الانسان مما اراد ماركس ومن أشبهه أيضاً ازالتها وثالثاً ما تقدم من ارادة نسخ العادة الوثنية بصورة عملية تكون أثبت في النفس وقد أشكل بعض المنحرفين على عذاب الاستيصال الوارد في القرآن الحكيم نقلاً عن جملة من الأنبياء السابقين ولم يكن ذلك إلا تطبيقاً لقانون الأهم والمهم العقلائية كما هي العادة في الحروب بل في العمليات الجراحية أيضاً أن الطبيب الرؤوف اذا أراد عملية السرطان المهلك لا بد وأن يقطع معه أشياء من اللحم الصالح ويريق معه شيئاً من الدماء النظيفة ويخدر كل جسم المريض قبلاً والتخدير بنفسه غير صحيح وانما يصح لأنه تقديم للأهم على المهم وهكذا كانت حال الحروب من القديم إلى اليوم فاذا تسلط جماعة من الظالمين (ويستمر التاريخ بين ظالم ومظلوم) ألم يكن من الأفضل عند كافة العقلاء استأصال الظالم ولو استأصل بسببه بعض من لا ظلم لهم بل هم أيضاً ضحايا الظلم وذلك لإنقاذ الباقين من الظلم حتى لا يستمر التاريخ الظالم هذا على فرض أن عذاب الإستئصال شمل غير الظالم أيضاً بينما الظاهر أنه لم يشمل إلا الظالمين ففي زمن نوح عليه السلام لم يكن البشر إلا في قطعة خاصة من المعمورة وهم الذين أغرقوا وقد أشار نوح إلى ذلك حيث قال (ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً) فهم كافرون بالله وفي نفس الوقت فجار يفسدون في الأرض ومن الواضح أن الفساد كان أيضاً شأن النساء فهن كن أيضاً على مسلك رجالهن وكن يساحقن كما في

قصة لوط عليه الصلاة والسلام ولم يكن لهم اطفال كما وردت في الروايات انها عقمت أرحام النساء قبل العذاب بمدة فكان من العدل أهلاك الجناة حتى يظهر الجيل الطاهر في المستقبل ويعيد الحياة إلى مجراها الصحيح أما العقاب في الآخرة فلا شك أنه موجود لأن الصادق عليه السلام أخبر بوقوعه فلا بد وان يكون (كما قاله ابن سينا) لكن لا اشكال في انه بقدر الجريمة قال سبحانه **﴿جزاءاً وفاقاً﴾** وقال **﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها﴾** .

أما أنه كيف يكون الجزاء بالمثل فذلك خارج عن فهم الإنسان في الدنيا ولذا ورد أن الإنسان يرى هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وذلك واضح من جهة ان الآخرة لها حالات غير حالات الدنيا اطلاقاً فكما أن الطفل الذي يدرس بالابتدائية لا يفهم دروس الجامعة اطلاقاً كذلك الانسان في الدنيا حاله حال الطفل بالنسبة إلى الآخرة ولذا لا يفهم من النصوص القرآنية وغيرها إلا أصل اللذة في النعيم والأيلام في الجحيم أما الخصوصيات فموكولة فهمها إلى هناك فهو مثل أن يقال للطفل أن لذة الجنس كطعم السكر أو ان ألم سقوط المكانة الاجتماعية كوخز الأبرة وحيث رأى الماركسيون (على عادة اليهود) ان الاخلاق في الأمم تنافي قصدهم في السيطرة على العالم ضربوا الاخلاق حتى لا يكون اخلاق اطلاقاً وتمسكوا باللاءات الخمس (لا دين) و (لا أخلاق) و (لا عائلة) و (لا دولة) و (لا ملكية فردية) والكل ينصب في نفس المنحى حتى لا دولة وذلك لضعضعة أركان الدولة حتى يسيطروا هم على الناس كما

وجدناهم في العصر الحاضر في العراق وفي افغان وفي غيرهما من بعض بلاد افريقيا حيث عملوا بهذه اللاءات مقدمة لسيطرتهم ويحدثنا تاريخهم عن فعلهم ذلك في البلاد التي استعمروها من البلاد الاسلامية الايرانية وغيرها وهؤلاء هم الذين وصموا الاسلام بما ذكرناه من التعذيب ولذا نرى أحدهم ينعي على علي أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قوله (عجبت ممن يتكبر وقد خرج من مخرج البول مرتين) قائلاً انه غير صحيح لأنه اشعار بحقارة الانسان والجواب نعم انه يشعر الانسان بحقارته الواقعية حتى لا يتكبر ولا يظلم فهل هذا أفضل أو أن يشعر الانسان بنخوته وكبريائه ويقول لا أخلاق وهو خلاف الواقع في نفس الوقت حتى يظلم ويظلم ويظلم فيستحوذ على البنات على حساب العوائل وعلى الأموال على حساب العامل والفلاح والكسبة وغيرهم وعلى العقائد على حساب المبادىء السليمة والطريف في الأمر أن الشيوعيين اتباع ماركس يكفر بعضهم بعضاً ويقتل بعضهم بعضاً ويغتصب بعضهم نساء بعض ويعذب بعضهم بعضاً وينهب بعضهم بعضاً وكل طائفة تدعى الاخلاقية الماركسية وان الطائفة الثانية مارقة عن الدين الماركسي وذلك تناقض قولهم (لا أخلاق) وكلما ادعى احدهم ماركسية أكثر يكون ظلمه وعسفه وإراقته للدماء وفساده في الأرض أكثر كما شاهدنا ذلك في تاريخ لينين وستالين وخروشوف وماو ومن أشبههم وبالعكس نجد عند الإلهيين حتى الظالمين منهم أنهم كلما كان بعدهم عن الاسلام أكثر يكون لهوهم وقضايا جنسهم وشذوذهم وظلمهم للناس أكثر كيزيد ومروان وهارون والمتوكل والمعتضد أما الحدود في الاسلام فهي ارحم وارحم من المسيحية الغربية من القديم إلى اليوم والماركسية

الشرقية منذ ظهورها إلى اليوم (باستثناء المسيح عليه الصلاة والسلام والمؤمنون الحقيقيون به) والتاريخ الغابر والحاضر أكبر شاهد على ذلك مما لا داعي إلى إطالة الكلام فيه هذا بالاضافة إلى أن الحدود للتخويف أقرب منه إلى التطبيق ولذا زوج علي عليه الصلاة والسلام المرأة المومسة وعفا عن السارق واللاطي حيث وجد سبيلاً إلى ذلك وقد المعنا في كتاب الممارسة ان اجراء الحد على السارق يحتاج إلى خمسة وأربعين شرطاً واجراء الحد على الزاني ونحوه يشابه ذلك ان لم يكن اصعب منه ولذا وردت الروايات المتواترة في كتب العامة والخاصة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في النهي عن المثلة والمراد بالمثلة تعذيب الحي وتشويهه وكذلك بالنسبة إلى الميت وقصة حمزة ونزول آية (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) مشهورة وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الراوي قال ما قام فينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خطيباً إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة وفي رواية أخرى نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن النهبة والمثلة والنهبة بضم النون بمعنى أخذ أموال الناس من دون محور شرعي وفي رواية أخرى نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المثلة ورووا أيضاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم بانه مر هشام بن حكيم على أناس من الأنباط بالشام قد أقيموا في الشمس فقال ما شأنهم قالوا حبسوا في الجزية فقال هشام أشهد لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول أن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا ودخل على حاكم فلسطين فحدثه بالحديث فأمر بهم فخلوا وفي جملة من الروايات لا تغلوا ولا تمثلوا وفي بعضها لا تغدروا ولا تمثلوا وفي التاريخ أن

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال بالنسبة إلى (هبّار) لا يعذب بالنار الا الله وقد كان هبار من سفلة قريش وقد طارد ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زينب حين هاجرت من مكة لتلتحق بوالدها وضرب هودجها فسقطت من بعيرها وكانت حاملاً فاجهضت وسبب نفس ذلك موتها بعد مدة فأهدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دمه ولو كان متعلقاً باستار الكعبة ثم نسخ أمره وعفا عنه وفي رواية اليعقوبي تأكيد النهي عن التعذيب لأي سبب كان وفي نهج البلاغة النهي عن المثلة وفي جملة من الروايات أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الا اخبركم بشرار الناس ثم قال من أكل وحده ومنع رفده وجلد عبده وفي رواية أخرجه بعض العامة انه جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم صارخاً فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مالك قال سيدي رآني أقبل جارية له فجب مذاكيري فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم علي بالرجل فطلب فلم يقدر عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للعبد اذهب فانت حر (والمذاكير هي الأعضاء التناسلية) وفي رواية أخرى لهم قال كنا نبيع البر في دار سويد بن مقرن فخرجت جارية وقالت لرجل منا كلمة فلطمها فغضب سويد وقال لطمت وجهها لقد رأيتني سابع سبعة من أخواني مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مالنا إلا خادمة واحدة فلطمها احدنا فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاعتقناها (وخادم يطلق على الرجل والمرأة فالخادم كانت امرأة في هذا الحديث) وفي حديث من لطم مملوكه فكفارته ان يعتقه وفي حديث من ضرب عبده في غير حد حتى يسيل دمه فكفارته عتقه وفي حديث سعيد بن جبير خرجت مع ابن عمر في طريق المدينة فاذا غلمة يرمون

دجاجة فقال ابن عمر من فعل هذا فتفرقوا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن من مثل وفي حديث آخر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن قتل الصبر فوالذي نفسي بيده لو كانت دجاجة ما صبرتها (والمراد بقتل الصبر هو القتل البطيء بوسائل التعذيب ونحوه) وفي رواية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تصبر البهائم وفي رواية نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن المجثمة أي المصبورة إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي يجدها من شاء في كتب العامة والخاصة خصوصاً في كتابي الجهاد والصيد والذباحة وننهي هذا الفصل ببيان بعض التعذيبات التي كان يرتكبها من سموا أنفسهم بالخلفاء والأمراء الذين قفزوا على المسلمين بقوة السلاح والنار بدون أية مشروعية وانتخابات حرة مما لم يسبب عدم انتشار الاسلام وعدم تقدمه فحسب بل سبب تقلصه مما نرى آثاره جلياً في الحال الحاضر حيث أن الضعف الذي أصاب الاسلام من جراء أولئك الخلفاء وأمرائهم انتهى إلى الحالة المؤلمة التي نشاهدها عند المسلمين من الانحطاط والتأخر والتفرق وغلبة الأعداء عليهم كالأعمال خلاف الصحية التي يمارسها الشباب عند شبابهم اعتماداً على قوى بنيتهم فترى آثارها في حال شيخوختهم من الضعف والوهن والمرض وغيرها فقد كان القتل والسجن ومصادرة الأموال واغتصاب النساء والتعذيب للاعتراف أو للجباية أو للعقوبة من أسهل الأمور عند هؤلاء الحكام فمعاوية وواليه زياد بن أبيه ويزيد وواليه ابن زياد كان عندهم القتل الكيفي والتعذيب مثل شرب الماء فكانوا يقتلون الناس على الظنة والتهمة وقتل البريء لإخافة المذنب وقد منع ابن زياد التجول في البصرة ليلاً فجيء اليه

بفلاح خرج ليلاً للبحث عن بقرته الضائعة ولم يكن سمع بقرار منع التجول في الليل فقتله بعد تصديقه انه لم يكن يعرف ذلك الحكم ولكن قال لأن لا يتجرأ الناس بمخالفة الأمر وكذلك فعل ابن زياد في الكوفة عندما سير الناس إلى قتال الحسين عليه الصلاة والسلام فجاء انسان من الخارج ولم يكن سمع بذلك فجيء إلى ابن زياد به فأمر بقتله قال اني أعلم انك صادق في عدم علمك بأمري وانك غريب لكني اقتلك لأن لا يتجرأ غيرك كما أن قتل النساء وهو غير مألوف في الاسلام كان يمارسها هؤلاء فان وكيل زياد على البصرة وهو سمرة بن جندب صاحب (قصة الشجرة) اعدم ثمانية آلاف من أهلها تطبيقاً لمبدأ القتل على التهمة وقد أمر زياد بقطع لسان رشيد الهجري وصلبه لأنه تكلم بما لا يرضيه والحجاج الذي حكم الكوفة عن الأمويين كان نسخة أخرى عن زياد وابن زياد وقد انشأ سجن (الديماس) المشهور وكان بلا سقف وقدر عدد من كان فيه عند وفاته بعشرات الآلاف من الرجال والنساء وكان التعذيب يطبق على الأسرى والمعتقلين حسب كيف الحجاج كما أن القتل الكيفي كان شايعاً في مجلسه كل يوم تقريباً فيأمر بالنطع فيفرش ويقطع رأس الضحية بالسيف كما أنه كان الحجاج يصلب بعد القتل الأشخاص الذين لهم وزن خاص في حركة المعارضة أو ما أشبه ذلك وكان من ضحايا هذا الأجراء ميثم التمار مع جماعة آخرين من اصحاب أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام كما أن هشام بن عبد الملك في الشام وولاته على الأقاليم كانوا يقتلون أيضاً الناس الأبرياء بغير جرم بل بمجرد انهم كانوا يخالفون نظر الخليفة أو واليه وكذلك كانوا يقطعون أيدي الناس وأرجلهم وقد قتل ذيلان بن مسلم الدمشقي بتهمة القول بالقدر

كما أنه بنفس التهمة قتل خالد القسري عامله على العراق الجعدة بن درهم وكان خالد القسري قبل ذلك والياً على الحجاز وأصدر عند ذلك تحذيراً لمن يتكلم حول الخليفة ان يصلبه في الحرم أي في داخل المكان المقدس لدى المسلمين كافة من الواضح إن الشريعة الاسلامية حرمت حتى قتل الصيد أو اذاه في هذا المكان وطبق شقيقه أسد حاكم خراسان طريقة قطع الأيدي والأرجل والصلب على اتباع الحارث بن سريج وفي أيام هشام كان أيضاً بعض الناس يحرقون حرقاً وهم أحياء كالمغيرة بن سعيد العجلي الذي ظهر خارج الكوفة في أيام ولاية خالد القسري كما أن أبا مسلم الخراساني الذي مهد الدولة للعباسيين وكان من عملائهم قتل حسب رواية الطبري في المشرق ستمائة ألف بين رجل وامرأة وغلام وقد كان وصيته إلى عماله : ان اجعلوا أصواتكم السيف ، وسجنكم القبر ، كما إن احدهم كتب إلى عامله ان يقتل أي غلام بلغ خمسة أشبار اذا شك في ولائه وقد قتل المنصور بعض العلويين بدفنهم احياءاً كما أنه قد تطور القتل لدى هؤلاء بالتقطيع في أوصال الضحية فبعد أن كانت الأيدي والأرجل تقطع دفعة واحدة صارت تقطع إلى عدة أوصال ويضم اليها اجزاء أخرى من الجسم وقد أبلغها هارون العباسي إلى أربع عشرة قطعة مع تطوير في الوسيلة تضمنت استعمال مدية غير حادة بدلاً من السيف وكانوا يضربون الناس ويحلقون الشعور لأجل أخذ الأموال منهم فقد أصبح التعذيب قاعدة متبعة في الجباية لدى هؤلاء وقد خطب أبو حمزة الخارجي قائلاً مشيراً إلى الخليفة الأموي انه لبس بردتين قد حيكتا له وقومتا على أهلها بألف دينار قد أخذت تلك الدنانير من غير حلها وصرفت في غير وجهها بعد أن

ضربت فيها الأبشار وحلقت فيها الأشعار (والأبشار جمع بشرة) ولما رأى الفضيل بن عياض المحدث المشهور لدى العامة أناساً يعذبون في الخراج في عهد هارون استنكره بالاستناد إلى حديث نبوي في النهي عن التعذيب وتذكر الرواية أن هارون لما بلغه ذلك أمر برفع العذاب عن الناس والمراد بالناس الذين كانوا يعطون الأموال لا مطلق الناس اذ تعذيب مطلق الناس بقي إلى آخر عهد العباسيين وقد كان الإمام موسى بن جعفر عليه الصلاة والسلام معذباً في سجن هارون وأخيراً قتله بالسم في قصة مشهورة وقد كانوا يقيمون الهارب عن الجيش في حالة في دية في مكان عام للتشهير به وكان مصعب بن الزبير في العراق اضاف إلى ذلك نزع العمامة وحلق الرأس واللحية وفي ولاية بشر بن مروان شقيق ابن عبد الملك للعراق فرض التعذيب الجسدي فكان الهارب يرفع عن القاع ويسمر في يديه مسماران في حائط ويترك لشأنه فربما بقي معلقاً حتى يموت وربما خرق المسمار كفه فسقط وسلم من الموت كما أنهم كانوا يسملون العيون وقد طال ذلك جملة من الخلفاء حيث انهم كانوا يأخذون الخليفة ويسملون عينيه ويتركونه في الشارع وقد قال احد الشعراء في خوفه من التعذيب بالمسمار هذين البيتين :

لولا مخافة بشر أو عقوبته — وان ينوط في كفي مسمار
اذاً لعطلت ثغري ثم زرتكم — ان المحب لمن يهواه زوار

(بشر هو الوالي من قبل هؤلاء) .

كما انهم كانوا يحملون الرأس من بلد إلى بلد تمثيلاً بالميت وإرهاباً لأهالي البلاد ويقال ان أول رأس حمل في الاسلام هو رأس عمرو بن

الحمق أحد اتباع الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وقد قتله زياد بن أبيه وحمل رأسه إلى معاوية مع غيره من رؤوس أصحاب علي عليه الصلاة والسلام الذين قتلهم صبراً ومن الحوادث المشهورة المفجعة في هذا الباب حمل عمرو بن سعد واتباعه رؤوس الحسين عليه الصلاة والسلام وأهل بيته وأصحابه بعد قتلهم إلى الكوفة ومن الكوفة إلى الشام إلى يزيد وقد أهان ابن زياد رأس الحسين عليه الصلاة والسلام بضربه بالقضيب وكذلك فعل نفس ذلك يزيد متمثلاً :

ليت أشياخي ببدر شهدوا　　جزع الخزرج من وقع الأسل
لا هلوا واستهلوا فرحاً　　ثم قالوا يا يزيد لا تشل
قد قتلنا القرم من ساداتهم　　وعدلناه ببدر فاعتدل

وقطع رأس زيد عليه السلام وصلب جسده تم انزاله عن المصلبة بعد سنوات وحرق جسده مشهود وقد بقي هذه العادة السيئة في أيام العباسيين أيضاً وقصة حمل رأس شهداء فخ إلى الخليفة العباسي ورأس الأمين من بغداد إلى المأمون في خراسان ونصب الرأس على باب القصر وأمر الناس بلعنه والبصاق في وجهه في التواريخ مذكورة ومن يفعل مثل ذلك بأخيه ماذا يفعل بسائر الناس وقد جعل أحدهم حديقة في قصره لزرع الرؤوس المقطعة كما أن أحدهم جعل خزانة في بيته للاحتفاظ بالرؤوس المقطوعة والأيدي والأرجل وكانوا يضربون الناس باليد صفعاً على القفا والوجنتين كما كانوا يضربون بالهراوة على الكتفين والظهر والأرداف أما المقرعة فقد كانت للرؤوس ومن الواضح أنه كان أشد ايلاماً من اليد والهراوة أما الضرب بالسوط للناس جلداً بدون أي وجه

شرعي فقد كان سائداً وعملاً يومياً لكل الخلفاء وأمرائهم وينفذ في المضروب واقفاً أو مبطوحاً وقد يقمطر ويضرب وهو ما اختاره وإلى المدينة في جلد مالك بن أنس مؤسس المذهب المالكي وكان قد أفتى بعدم شرعية البيعة للمنصور لأنها أخذت بالاكراه فأمر الوالي بتأديبه وتم ذلك برفعه من يديه ورجليه بعد أن قلبوه على وجهه وأخذوا بجلده على الظهر وكذلك جلد أبو حنيفة مؤسس المذهب الحنفي كما جلد جملة من أولاد الإمام الحسن عليه الصلاة والسلام واحفاده في قضايا مشهورة واذا كانوا يفعلون مثل هذا لسادات المسلمين وعلمائهم وفقهائهم من غير فرق بين أن يكون مذهبه شيعياً أو سنياً فما بالك بسائر الناس الذين لا وزن لهم وفي رواية لابن أثير أن قائداً من الخوارج يدعى محمد بن عبادة أسر في أيام المعتضد بالله فسلخ جلده كما تسلخ الشاة كما نقل أيضاً حادثاً آخر كان ضحيته أحمد بن عبد الملك بن عياش وكان السلاجقة قد حاصروا القلعة التي كانت فيها الضحية بقيادة السلطان محمد بن ملك شاه ثم افتتحوها وأسروا صاحبها ابن عياش .

يقول ابن الأثير فسلخ جلده حتى مات ثم حشيت جلده تبناً ومن الواضح أنه كان غرضهم من حشو الجلد بالتبن عرضه على الناس بعد ذلك للتشهير والتخويف وبيان أنه قد تخلصوا من هذا العدو بزعم السلطان الذي يعد كل عدو له عدواً للأمة ومن الواضح أن السلخ من ابشع انواع التعذيب وقد استعمل الأمويون الحرق بالنار والانسان في حال الحياة كما أن العباسيين أيضاً قد اقتفوا أثرهم فقد قتلوا الكاتب المشهور عبدالله بن المقفع حرقاً بالنار بأن قطعوه قطعة قطعة وهو حي وكانوا يلقون كل قطعة في تنور مسجر بالنار وطوره العباسيون في وقت لاحق

إلى شي الضحايا فوق نار هادئة وهو ما فعله المعتمد بحق محمد بن الحسن المعروف بشميلة وكان المعتمد قد اعطاه الأمان ثم لم يف بوعده فامر بنار فأوقدت ثم شده على خشبة من خشب الخيم وأدير على النار كما يدار الشواء حتى تقطع جلده وشوى لحمه وبعد ذلك ضربوا عنقه كما انهم كانوا يجمعون أحياناً بين أصناف من التعذيب فالمعتضد عذب ابن أبي الفوارس بأنواع من العذاب فقلعت أضراسه أولاً ثم خلعت إحدى يديه بشدها إلى بكرة متحركة وعلقت بالأخرى جندلة وترك على حالة تلك من نصف النهار إلى المغرب ثم قطعت يداه ورجلاه في الصباح وقطع رأسه وصلب في الجانب الشرقي من بغداد وحملت جثته بعد أيام إلى محلة تدعى الياسرية كانت تعلق فيها جثث المخالفين للدولة كما أن الحسين بن زكرويه جئ به مع جماعة من أصحابه إلى بغداد بقصد تعذيبهم وقتلهم فبنيت دكة في مكان عال ونودي على الناس لحضور حفلة القتل وبدأوا يقتادون الأسرى واحداً واحداً فكان الرجل يؤخذ ويبطح فتقطع يمنى يديه ويحلق بها ليراها الناس ثم ترمي ثم تقطع رجله اليسرى ويحلق بها لنفس الغرض وترمى ثم يسرى يديه ويمنى رجليه ثم يقطع رأسه ويرمي به مع جثته إلى أسفل تلك الدكة وقدم الحسين بن زكرويه فضرب مائة سوط وقطعت يداه ورجلاه وكوى بالنار فأخذ خشب فأضرمت فيه نار ووضع في خواصره وبطنه ثم ضربوا عنقه ورفع رأسه على خشبة وابتكر الزيات وزير الواثق تنوراً كان في داخله مسامير حادة وفي وسطه خشبة معترضة يجلس عليها المعذب وقد عذب فيه نفس ابن الزيات بعد عزله في زمن المتوكل وقد وصف المؤرخون تعذيبه بأنه حبس أولاً ثم منع من النوم فوكل به سجان نخسه بمسلة كلما

أراد أن يغفو ثم ترك بعد ذلك حتى نام وانتبه ثم أعيد إلى المساهرة نقل بعدها إلى التنور حيث مكث زماناً كلما أراد أن يغفو سقط على مسمار فانتبه فكان يضطر إلى البقاء فوق الخشبة المعترضة مقاومة للنوم حيث ان هذا التنور فكره صانعه الذي وقع فيه بأن يكون المعذب يجد أمامه أحد خيارين أما النوم على المسامير أو السهر طيلة إقامته في التنور لكن الانسان لا يتمكن أن يقاوم السهر فيقع على تلك المسامير فتخرج اعضاءه وأخيراً مات هناك في أبشع حالة وابراهيم الامام زعيم الدعوة العباسية قتل على يد مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين بهذه الكيفية حيث وضع رأسه في جراب مليء بالنورة وشد عليه بإحكام وقد ترك على هذه الحالة إلى أن مات مختنقاً وكان من أقسام تعذيبهم النفخ في البطن بسبب المنفاخ ، وذكروا في أحوال عبد الملك بن مروان انه خطب ابنة التابعي سعيد بن المسيب وكانت مشهورة بجمالها لأبنه الوليد فرفض سعيد لورعه ومعارضته لسياسة الأمويين فأمر عبد الملك بتأديبه فضرب مائة سوط في يوم بارد وألبس جبة صوف ثم صبت عليه جرة ماء بارد وقد ارتكب عمر بن عبد العزيز أجراءاً مماثلاً بحق خبيب بن عبدالله بن الزبير حين كان والياً على المدينة ، وكان خالد القسري والياً من قبل هشام بن عبد الملك ثم غضب عليه فأمر بقتله فوضع عود غليظ على قدميه وقام عليها عدد من الجلادين فكسرت قدماه ثم وضع العود على ساقيه فكسرتا بنفس الطريقة ثم نقل إلى فخذيه ومنهما إلى حقويه وانتهى العود إلى صدره فكسر وكان بعضهم يقرض لحوم الضحايا بالمقاريض قطعة قطعة حتى يموت ذكروا في احوال المعتضد أنه كان شديد الرغبة من في أن يمثل بمن يقتله وذكروا من وسائل قتله بالتعذيب والتمثيل انه

اذا غضب على القائد النبيل أو الذي يختصه من غلمانه أمر أن تحفر له حفيرة ثم يدلى رأسه فيها ويطرح التراب عليه ويبقى نصفه الأسفل ظاهراً فوق التراب ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره بعد أن قد سدت كل المنافذ التي يمكن أن تخرج بواسطتها روحه وكان أيضاً يقتل بكيفية أخرى وهو يأخذ الرجل فيكتف ويؤخذ القطن فيحشى في أذنيه وخيشومه وفمه ثم توضع منافخ في دبره حتى ينتفخ ويتضخم جسده ثم يسد الدبر بشيء من القطن وبعدها يفصد من العرقين فوق حاجبيه حتى تخرج الروح من ذلك الموضع وهو يلاقي أشد آلام العذاب وأمر هشام بإحضار رجل كان يسمى بعمارة الكلبي فقلعوا أظفار يديه وأضراسه وكان يقول بعد ذلك وهو يندب نفسه حيث ما كان يلاقي الآلام الشديدة من جراء ذلك العذاب هذا الشعر :

عذبوني بعذاب قلعوا جوهر رأسي
ثم زادوني عذاباً نزعوا مني طساسي
بالمدى حزز لحمي وبأطراف المواسي

ـ والطساس الأظافر في لغة اليمن ـ وقد أمر الحجاج بتعذيب الفيروز بن حصين فعرى من ملابسه ولفوه بقصب مشقوق ثم أخذوا يجرون القصب فوق جسده قصبة قصبة وبعد ذلك لزيادة أيلامه كانوا يذرون الملح ويصبون الخل على الجروح التي تسببها القصب وبعد ذلك قطعوا رأسه وكان من جملة تعذيبهم أيضاً اغتصاب النساء وقتلهن كما فعلوا بنساء أهل المدينة في زمان يزيد وكما فعل العباسيون بنساء الأمويين بعد التغلب عليهم كما أن من أقسام تعذيبهم كان حلق الرأس واللحى

ثم تركيب المُعذّب على حمار والطواف به في المدينة ومعه أشخاص ينادون بجريمته كما أن عبيدالله بن زياد أركب يزيد بن مفرغ الحميري على دابة وأمر بسقيه مادة مسهلة فكان راكباً على ذلك الدابة بالقسر مشدوداً رجلاه ويسلح على نفسه أثناء الطواف زيادة في التنكيل به وهارون والمهدي العباسي أبوه كانا أخصائيين في قتل الناس والتمثيل بهم وتعذيبهم فقد بنوا اعمدة في بغداد وحوالي بغداد وكانوا يجعلون فيها السادة العلويين كما أن هارون قتل في ليلة واحدة ستين علوياً ورمى بجثثهم في البئر والمهدي قتل بيده صالح بن عبد القدوس الشاعر المشهور فشطره نصفين بضربة على هامته وعلق جثته بنصفيها في احدى ساحات بغداد وقد كان شاخ وادركه العمى كما اعدم بشار بن برد جلداً وقد نيف على السبعين وحين أراد هارون قتل بشير بن الليث استدعى جزاراً وأمرْ أن لا يشحذ مديته ثم احضروا الضحية فأخذ الجزار يقطع أوصاله بمديته الكليلة حتى فصله أربع عشرة قطعة وكان المأمون أيضاً من بني العباس الذين كانوا يتهمون بالدماء وقصة قتله لأخيه المأمون وللامام الرضا عليه الصلاة والسلام ولرئيس وزرائه ولغيرهم مشهورة كما أنهم امعاناً في القسوة كانوا أحياناً يهدون الرؤوس إلى النساء فقد حبس معاوية بن أبي سفيان آمنة بنت الشريد زوجة عمرو بن الحمق الخزاعي في السجن بالشام وألقى رأس زوجها في حجرها بعد قتله ويقول المسعودي انه مات في حبس الحجاج خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة منهن ستة عشر ألف امرأة مجردة وكان يحبس النساء والرجال في موضع واحد وحبس يوسف بن عمرو الثقفي خالد بن عبدالله مع بناته ونسائه وجواريه في سجن واحد ثم أمر بتعذيبهم وفي سجون يزيد بن معاوية كانوا يضربون السجين

وأحياناً تشتري عينه أو ما أشبه كما فعلوا بالمختار بن أبي عبيدة الذي حبسه عبيدالله بن زياد وكان محمد بن هشام والي هشام بن عبد الملك يسجن ويقيد ويضرب ضرباً مبرحاً حتى يموت السّجين والحجاج كان يحبس الرجال والنساء في موضع واحد ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس في الصيف ولا من المطر والبرد في الشتاء وكان له غير ذلك من العذاب وركب يوماً يريد الجمعة فسمع ضجة فقال ما هذا فقيل له المحبوسون يضجون ويشكون مما هم فيه من البلاء فالتفت إلى ناحيتهم وقال (اخسئوا فيها ولا تكلمون) وكان سجنه حائطاً محوطاً لا سقف له فاذا أوى المسجونون إلى الجدران يستظلون بها من حر الشمس رمتهم الحرس بالحجارة وكان يطعمهم خبز الشعير مخلوطاً بالملح والرماد وكان لا يلبث الرجل في سجنه يسيراً حتى يتغير وجهه حتى أن غلاماً حبس فيه فجاءت اليه أمه بعد أيام تتعرف خبره فلما تقدم اليها انكرته وقالت ليس هدا إبني هذا بعض الزنج فقال لا والله يا أماه انت فلانة بنت فلانة وأبي فلان فلما عرفته شهقت شهقة فيها نفسها وكانوا أحياناً يعذبون بقلع عيني السجين وصب الرصاص في مكانهما أيغالاً في التعذيب وكانت السجون في كثير من الأحيان غاية في الوساخة والسوء فمن السجون الخاصة الحجر المظلمة التي سجن فيها أبو الحسن بن أبي طاهر مع أبيه ومنها ما هو شبيه بالقبر مملوء بالبق والأفاعي والحشرات كالمكان الذي سجن فيه ابراهيم الموصلي من قبل المهدي العباسي ومنها الطوامير التي لا يعرف فيها الليل من النهار كالمكان الذي حبس فيه الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام عند السندي بن شاهك من قبل هارون العباسي وكالتي سجن فيها جماعة من أولاد الإمام الحسن عليه

الصلاة والسلام وكلما مات منهم تركوه حتى تتعفن جثته ثم أمروا بهدم السقف عليهم جميعاً وأحياناً كان العباسيون يسجنون في الكنيف كما سجن سليمان بن وهب من قبل اسحاق بن ابراهيم وأغلق عليه خمسة أبواب حتى لا يعرف الليل من النهار وكما سجن محسن بن أبي الحسن الفرات في كنيف داخل الحجرة ودلى رأسه في البئر بعد أن قيد وألبس جبة صوف غمست بالنفط ويظهر من كتاب أبي يوسف إلى هارون العباسي ان هذا الإسلوب الذي نهاه عنه كان متبعاً عندهم فقد قال له وأغنهم عن الخروج في السلاسل يتصدق عليهم الناس فان هذا عظيم ان يكون قوم مسلمين قد أذنبوا أو أخطئوا أو قضى الله عليهم ما هم فيه فحبسوا يخرجون في السلاسل يتصدق الناس عليهم وما أظن أهل الشرك يفعلون هذا بأساري المسلمين الذين في أيديهم فكيف ينبغي أن يفعل هذا بأهل الاسلام وانما صاروا إلى الخروج في السلاسل يتصدقون لما هم فيه من جهد الجوع فربما أصابوا ما يأكلون وربما لم يصيبوا) وقد أخذ إسحاق بن إبراهيم بن وهب فقيد بقيد ثقيل وألبسه جبة صوف وأقام كذلك نحو عشرين يوماً لا يفتح عليه الباب إلا مرة واحدة في كل يوم وليلة يدفع له فيها خبز شعير وماء حار وحبس يعقوب بن داود من قبل المهدي العباسي في بئر وكان يدلي اليه في كل يوم برغيف من الخبز وكوز ماء وقيد جعفر البرمكي قبل قتله بقيد ثقيل ثم قتل بعد ذلك وقيد محمد بن عبد الملك بقيد ثقيل ولم يأكل طول حبسه إلا رغيفاً واحداً وكان يعطى كل يوم العنبة والعنبين إلى أن قتلوه في التنور الحديدي ذي المسامير كما تقدم وحبسه إيتاخ ووضع في عنقه ثمانين رطلاً من الحديد وخصص له في كل يوم رغيفاً من الخبز وكوز من الماء وحبس بختشوع

الطبيب بالمطبق وضرب مائة وخمسين مقرعة وأثقل بالحديد وحبس محمد بن القاسم العلوي في سجن بستان موسى وأكب على وجهه في أسفل بيت منه فأصابه من الجهد لضيقه وظلمته ورطوبته ما كاد يتلفه ولما سجن المعتز العباسي بعد خلعه دفع إلى من يعذبه ومنع من الطعام والشراب ثلاثة أيام فطلب حسوة من ماء البئر فمنع منها ثم جصصوا سرداباً بالجص السخين وادخلوه به وأغلقوه عليه فأصبح ميتاً إلى غير ذلك من القصص الكثيرة المشابهة التي اذا أراد شخص ذكرها احتاجت إلى عدة مجلدات .

وفي آخر هذا الفصل نذكر أن الدين يرفع العقوبة أو يخففها لشرائط زمانية أو مكانية أو شخصية مزيداً في احترام الانسان (نعم أحياناً يشدد أيضاً مثلاً ذنب العالم أشد من ذنب الجاهل وقتل أشهر الحرم أشد من القتل في غيرها وهتك حرمة الحرم بالصيد مثلاً أشد من قتل المحرم الصيد في غيره) ولذا عفا موسى عليه السلام عن قتل السامري لأنه كان كريماً وأكرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنت حاتم لمكانة أبيها وقال صلى الله عليه وآله وسلم اكرموا عزيز قوم ذل كما أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يقتل من الثلاثة الذين استحقوا القتل أحدهم لصفات حسنة كانت فيه كما هو مذكور في التاريخ وبعد ما نقض المشركون معاهدة الحديبية رأى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يفتح مكة لكن بأقل قدر من إراقة الدماء وقال اللهم خذ العيون والأخبار عن قريش حتى نبغتها في بلادها ولما اجمع رسول الله المسير إلى مكة كتب حاطب بن أبي بلتعه كتاباً إلى قريش يخبرهم بالذي اجمع عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم اعطاه امرأة وجعل لها

جعلاً على أن تبلغه قريشاً وجعلته في رأسها ثم فتلت عليه قرونها وخرجت به وأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخبر من السماء فبعث علي بن أبي طالب والزبير بن العوام فقال ادركا المرأة فخرجا حتى ادركاها فاستنزلاها فالتمسا في رحلها فلم يجدا شيئاً فقال لها علي بن أبي طالب اني احلف بالله ما كذب رسول الله ولا كذبنا ولتخرجن الكتاب أو لنكشفنك فلما رأت الجد منه قالت اعرض فاعرض فحلت قرون رأسها فاستخرجت الكتاب فدفعته اليه فأتى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاطباً فقال يا حاطب ما حملك على هذا فقال يا رسول الله أما والله اني لمؤمن بالله ورسوله ما غيرت ولا بدلت ولكني كنت امرءاً ليس لي في القوم من أصل ولا عشيرة وكان لي بين أظهرهم ولد وأهل فصانعتهم عليه قال عمر بن الخطاب يا رسول الله دعني أضرب عنقه فان الرجل قد نافق فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما لك يا عمر لعل الله قد اطلع إلى أصحاب بدر .

فانزل الله تعالى في حاطب ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة**﴾ كذا رواه علي بن ابراهيم في تفسيره والطبرسي في مجمع البيان وابن هشام في سيرته وغيرهم من المفسرين وأهل التواريخ .

وحيث قد عرفت ضمانات الأجراء بالنسبة إلى الحقوق يبقى الكلام في أن تلكم الضمانات على تقدير العلم بالموضوع ولو شك في الحق فان كان استصحاب بالوجود أو العدم فهو وإلا فالأصل عدم الحق مثلاً اذا شك في ضمان المتلف بقيمته المستقبلية مستقبلاً قريباً فانه اذا

أتلف الانسان زرعاً صرف عليه صاحبه مائة فاذا بقى إلى ثلاثة أشهر كان الحاصل ألفاً فهل بضمن المائة لأنه ما أتلفه أو الألف لأنه تضرر بهذا المقدار لفوات وقت الزرع فيبقى هو وعائلته مجبورين في الاقتراض لكل السنة التي كان مصرفهم فيها ألفاً فرضاً وقصة موسى بن جعفر (ع) مع ذلك العمري لا يكون دليلاً على أحد الجانبين بل كان هو أمراً اخلاقياً كما هو واضح وكذلك اذا أتلف فروخه التي تكون بعد أشهر دجاجات كباراً أو خرفانه التي تكون بعد أشهر نعاجاً أو اسماكه الصغار أو فسائله التي تعطى الثمار بعد سنة مثلاً إلى غير ذلك فالضمان بدليل لا ضرر بضميمة دليل من أتلف وعدمه لأنه لم يتضرر حالاً إنما أتلف مقدار المائة في المثال أما المستقبل البعيد فلا يسمى ضرراً عرفاً ولذا فليس الحق ذلك كما لو أتلف حيوانه التي يعطى النتاج بعد سنوات فلا يحسب العرف الشاة الواحدة مائة شاة باعتبار انها ببقائها وبقاء أولادها تكون بذلك العدد بعد خمسين سنة ورواية مرتين المتقدمة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محتمل الدلالة مع أن المجلسي رحمه الله قال أنها بظاهرها لم يعمل بها أحد وكما اذا أتلف مائة دينار في أول الشهر فيما كان يريد اشتراء سيارة بها وبعد اسبوع مثلاً تنزلت قيمة السيارة إلى خمسين أو ارتفعت إلى مائتين بسبب صلح وقع بين المتحاربين الجارين فتنزلت القيم أو حرب وقعت بينهما فارتفعت فهل اللازم اعطاء ما أتلف بدون زيادة أو نقيصة أو اللازم ملاحظتهما في الإعطاء فيعطى تارة خمسين وتارة مائتين وكذلك اذا كان التنزل والتضخم بسبب اختلاف الزمان كالصيف والشتاء حيث غصب مدفئته مثلاً شتاءاً وردها صيفاً أو غصب ثلجه صيفاً وردها خريفاً وهكذا بالنسبة إلى اختلاف المكان مثلاً سرق

منه في بغداد وسلمه في طهران حيث التنزل وكما اذا اكرهه مكره بالزنا بامرأة فهل المكره يتحمل المهر أو الفاعل أو الجأهما إلى الزنا وكما تقدم في أنه هل للمفعول حق على الفاعل اكراهاً أو لا وهل للمرأة التي عوشرت معاشرة الأزواج بدون عقد لها جبراً شيء على المعاشر التي استباح جسمها أم لا وخصوصاً اذا كان الرجل لا يقدر على الدخول لجب أو عنن أو ما أشبه وكما اذا فوت على انسان زوجته بالرضاع الموجب لتحريمها عليه لأنه من (نكاح أب المرتضع في أولاد صاحب اللبن) مثلاً أو بتحريضها على الإرتداد أو تقبلها مثلاً حيث لا تفي ديتها بمهرها مثلاً ما يحصل الزوج من الدية مائة وخمسة وعشرين الربع بينما مهرها الذي فوته عليها مائتان مثلاً أو بإلقائها في سجن الأبد للظالم حيث يضطر إلى الزواج من جديد لفقده الوصول إلى زوجته في السجن وكما اذا أراد بناء حائط داره أو حفظ كلبه أو وضع الحائط على البئر مما اذا لم يفعل سبب قتل انسان أو جرحه فسجنه الظالم قبل ذلك بما لم يقدر على ما اراد وانهدم الحائط على انسان أو عقره الكلب أو وقع الأعمى في البئر فهل الضمان على الظالم أو المالك وكما اذا أراد انسان أن يشتري داراً بالف فاقترضه المقترض إلى ستة أشهر حيث يبقى المقرض بدون دار لكن بشرط اعطائه بقدر قيمة الدار عند الدفع فصارت قيمتها ألفين أو اشترط المقترض حيث خاف المقرض من اللصوص اعطائه قيمة الدار بعد ذلك فصارت القيمة خمسمائة بعدما كانت الفاً فهل يصح مثل ذلك أم لا وكما اذا لم يعلم بالإعسار حتى تصح لها الشكاية إلى الدولة بجبره على اعطاء دينه أو لا تصح وذلك كما اذا فتح جماعة مصرفاً يستدين منه الوف الناس وكل يوم يأتي انسان يدعى إعساره فأمر أولئك الجماعة دائر

بين أن لا يفتحوا المصرف ويحرموا الألوف وخصوصاً المضطرين من الدين وبين أن لا يشتكوا فتؤكل اموالهم وبين أن يحققوا هم عن المعسر والموسر الحقيقيين حتى يشتكوا على الموسر دون المعسر وذلك غير ممكن لهم وبين أن يشتكوا على الكل اذا تخلفوا وذلك ما لا يجوز بالنسبة إلى المعسر فهل الأهم فتح البنك مع وجود هذا الاشكال أو عدم فتحه وترك المضطرين في اضطرارهم وكما اذا سببت الدولة ضرر الناس بالتنزل أو التضخم فهل تضمن بعد وضوح عدم ضمان التاجر كما اذا كانت السلعة في السوق بألف فالقى التاجر في السوق البضاعة مما سبب التنزل فتضرر أولئك الكسبة بذلك مما لم يكن من الأجواء إلا كراهية التي ذكرنا في الكتب الاقتصادية عدم جوازه أما في الدولة فحيث أنها يلزم عليها رعاية المصالح فهل لها ذلك أو أن الدولة كانت تعرف وقوع حرب قريب أو صلح كذلك مما يؤثر على التجار في تحطم قيم بضائعهم فلم يخبرهم بذلك حتى وقع الأمر وتحطمت القيم إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة ولا يخفي أن في هذه الأمثلة الأصول العملية واضحة وانما الكلام في الأدلة الاجتهادية وقد كان القصد مجرد المثال لا انها من المعضلات التي لا يمكن حلها بالأدلة الاجتهادية أيضاً وربما يتعدى الأمر إلى نوع آخر من الحقوق مثلاً لو قطعت يده أو رجله في حرب تحت راية الرسول أو الإمام فهل من حقها عدم الغسل لأنه شهيد أو الغسل لأن الشهيد لا يشمله أو يفرق بين استشهاد صاحبه بعد ذلك كما في يد جعفر والعباس عليهما السلام فلا غسل لا ما اذا بقي نفس المقطوع منه حياً بعد ذلك .

ومثله في الكلام اذا أمر من يراد حده أو قصاصه بالغسل فاغتسل فقطعت يده قبل قتله بعد أن اغتسل ثم هرب مثلاً بما لم يقتل أو قتل

بعد ذلك وفي مثال الأرض لو كانت زوجة الكافر أخته من الرضاعة ثم اسلما فهل يبقيان زوجين أو ينفسخ نكاحهما .

الأول : لقاعدة الجب .

والثاني : لاطلاق الأدلة ومثله ما اذا أسلم الزوج وبقيت الزوجة كافرة فهل يشمله قاعدة الالزام أو لا يشمله كما ذكرنا مثله بالنسبة إلى الأخت المجوسية لأخ مسلم حيث لا يشمل الزواج قاعدة الالزام قطعاً ومن هذا القبيل ولد الزنا في الكافر الذي يرى إباحة ذلك أو لم يرى إباحته ، لو أسلم فهل حكمه عدم قبول شهادته وعدم تقليده وعدم إمامته وعدم جعله قاضياً على القاعدة العامة أو يكون كغيره من باب قاعدة الجب إلى غير ذلك من الأمثلة المشكلة في الجملة في باب الحقوق بالنسبة إلى الأموال والأعراض والأنفس بل والأمور الدينية أيضاً كما في الأمثلة الأخيرة .

(مسألة) إقامة الدعوى من حق كل طرف من المدعي والمنكر أو من المتنازعين فقد يطلب الدعوى المدعي كما هو الغالب وقد يطلبها المنكر تخلصاً من مشكلة الدعوى مثلاً زيد يدعى على عمرو أن الدار التي سكنها له فعمرو ويطلب من الحاكم النظر في دعواه ليتخلص من ادعاء زيد عليه مما أشكل الأمر عليه اجتماعياً أو غير اجتماعي أما المتنازعان فكما اذا ادعى كل واحد منهما تولية دار موقوفة بيد الحاكم فانه وان كان الطريق الطبيعي في الحقوق ان يتنازل من ليس له الحق لمن له الحق لكن ذلك في جملة من الأحيان غير عملي من جهة ان احد الطرفين مبطل والمبطل يريد الإستحواذ على حق الناس فيدعي هو أو طرفه المظلوم أو ثالث يريد منع المنكر فان الثالث أيضاً يتمكن من ذلك كما لعله سيأتي الكلام فيه أو من جهة التباس الحق فكل يزعم أن الحق له اشتباهاً في الموضوع أو في الحكم أو لاختلاف في الدين أو المذهب أو التقليد أو من جهة عدم علمهما بما هو الحق لا ان الحق مزعوم انه له أو لغيره أو من جهة ارادة التفكك مثلاً وكل راضخ للحق لكن لا يعلم ماذا حقه بدون تنازع كالشريكين يريدان التفكك أو الورثة يريدون تقسيم الإرث أو ما أشبه ذلك والحاكم منصوب لأجل القيام بهذا الدور ويستمد صلاحيته من القانون منهجاً ومن اسناد القوة له متكئاً اذ فصل المنازعات وما أشبه بحاجة إلى المنهج في انه كيف يفصل النزاع وان أي شيء لهذا الطرف وأي شيء لهذا الطرف كما أنه محتاج إلى قدرة التنفيذ غالباً فربما يكون قدرة التنفيذ السلاح كما عند الحكومات وربما تكون خوف الله سبحانه كما في المتدينين وربما يكون انصاف اطراف النزاع حيث يريدون وضع الحق في نصابه بلا خوف من جهة السلاح وحتى بلا

خوف من الله سبحانه وتعالى لأنهم فرضاً لا يعتقدون به ثم المنهَج ربما يكون ديناً أو قانوناً موضوعاً بسبب العقلاء أو بسبب مجلس الأمة أو غير ذلك ومن الواضح أن النظام الاجتماعي والعقلائي يقتضي أن لا يكون كل انسان قاضي نفسه وطرفه إذ بذلك لا تحل المشكلة بل غالباً تزداد المشكلة حيث يتوسل القوي منهما إلى قدرة السلاح أو العشيرة أو المال أو ما أشبه ذلك لجلب النفع إلى نفسه ودفع الضرر عنها وذلك الفوضى بعينه فلا بد وأن يكون المرجع المحكمة والمرجوع اليه الحاكم ولا يحتاج الأمر إلى تعدد طرفي النزاع بل يمكن أن يكون واحداً لكنه متعدد الجهة كولي الوقف لا يعلم كم حق توليته فيرجع إلى الحاكم ويعين ذلك أو الوارث الوحيد للميت لا يعلم كم حقه وكم حق ميته الذي أوصاه أو ولي اليتيم الذي اختلط عنده حقه مع حق المولي عليه كما أن شخصاً قد يراجع المحكمة لأجل إيقاف انسان يضر نفسه لتدخل الحاكم في رفع الضرر كما تدخل اخو علاء في أمر أخيه الذي كان يضر نفسه إلى الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام في قصة مذكورة في نهج البلاغة وغيره .

ثم قد يكون حكم الحاكم لأمر خاص، كفصل النزاع بين نفرين ، أو قبيلتين ، أو دولتين ، وقد يكون للأمر عام ، كحكم الهلال في أشهر رمضان وشوال وذي الحجة لأجل الصيام والأفطار والحج .

ثم ان بين الحق وبين الرجوع إلى المحكمة عموماً من وجه فهناك حق لا يتمكن الانسان من الرجوع إلى المحكمة فيه كما اذا تنازعا على حب حنطة وسيأتي بعض الكلام في ذلك وهناك رجوع إلى المحكمة بدون الحق كما في المبطل الذي يراجعها سواء علم هو بنفسه انه مبطل أو شك أو جهل

مركباً بأن زعم أنه محق فليست الدعوى عبارة عن الحق المتطور بالظهور من القوة إلى الفعلية كما قال بعض الحقوقيين وعلى أي فالغالب أن الحق مرتبط بالدعوى ارتباطاً قريباً لكن يشترط في إقامة الدعوى أمور :

الأول : وجود نفع في تبين الحق لأحد الطرفين أو الثالث فاذا لم يكن لتبين الحق أية فائدة لأحد لا تسمع الحاكم إلى الدعوى كما أنه اذا ادعى عند الحاكم انه حجر المكان الفلاني من صحراء قفر لا يستفيد هو ولا غيره منها وان فلاناً ازال آثار ذلك الحجر أو ان مالاً طرح في البحر لأجل تخفيف السفينة هل كان له أو لغيره ولا فائدة مادية أو معنوية في ظهور أي الأمرين أو أن فلاناً الميتة هل كانت زوجة له أو لغيره بينما تبين أحد الأمرين لا فائدة له اطلاقاً إلى غيرها من الأمثلة وكذلك حال ما اذا ادعى على غيره مالاً وله ثبت صحيح بذلك اذا راجع الجهة التنفيذية أخذت المال من يد المدعي عليه وسلمه اليه من دون احتياج إلى الدعوى فانه لا فائدة في مراجعة الحاكم اطلاقاً اذ حقه يمكن تحصيله بالأجراء بدون تجشم الحاكم بالنظر في الدعوى

الثاني : ان يكون عقلائياً المراجعة فيها فاذا راجع المحكمة لادعائه حبة حنطة على المنكر أو مكسرات كوزه التي له حق الاختصاص فيها بدون أثر عقلائي لذلك لم يستمع الحاكم إلى دعواه وان كان هناك نفع للمدعي لأنه يريد الافتخار بانه كان صاحب كوز في يوم من الأيام أو انه يريد اللعب بالمكسرات إلى ما أشبه ذلك .

الثالث : أهلية الدعوى للمدعي والمدعي عليه فدعوى مجنون فاقد الشعور الكامل أو صغير غير ذي فائدة في دعواه أو مفلس لامال له

في الأمور المالية أو سفيه أو ما أشبه ذلك لا تسمع نعم ليس الأمر على اطلاقه وان اطلقه بعض فاذا راجع المحكمة مجنون له شيء من الشعور بأن فلاناً سلبه ماله أو راجعه الصغير بأن فلاناً عمل به سوءاً أو يريد به سوءاً كان ذلك الطرف صغيراً مثله أو كبيراً أو أنه كان بيده شيء لأهله فسلبه السارق الفلاني أو ما أشبه ذلك لا وجه لعدم سماع دعواه لإطلاق الأدلة بغض النظر عن العقلائية ومن ذلك ما اذا هدم الزلزال المدينة وجاء صغير إلى الحاكم يدعى أن اهله ماتوا جميعاً وان فلاناً الظالم استولى على اموالهم فان الحاكم يحقق في الأمر ويسمع الدعوى إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة وهكذا الحال اذا ادعى كبير على صغير أنه احرق أثاثه أو سرق ماله أو ما أشبه فالصور الأربع من ادعاء صغيرين أو كبيرين أو كبير على صغير أو صغير على كبير اذا كانت عقلائية لها سماع من الحاكم وفي قصة علي عليه الصلاة والسلام الماع إلى ذلك فقد روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال رفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام ستة غلمان كانوا في الفرات فغرق واحد منهم فشهد منهم ثلاثة على اثنين انهما غرقاه وشهد اثنان على الثلاثة انهم غرقوه فقضى علي عليه الصلاة والسلام بالدية أخماساً ثلاثة أخماس على الاثنين وخمسين على الثلاثة وقد ذكرنا هذه المسألة مفصلاً في كتاب الديات .

الرابع : ان يكون المدعي مرتبطاً بالدعوى بجهة من الجهات كما اذا سلب ماله أو هتك عرضه أو أريق دمه أو أهينت كرامته أو يكون من كان كذلك مرتبطاً به كوالده وزوجته والمولى عليه عنده وما أشبه فاذا ادعى زيد ان عمرواً سلب مال بكر وكلاهما لا يرتبطان به وليس من جهة الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو ما أشبه لا يسمع الحاكم

دعواه ومن الجهة المرتبطة به ما لو ادعي ان فلاناً غصب المسجد الفلاني وذلك لأنه يقصد انقاذ المسجد من يد الغاصب أو نحو ذلك ولا يلزم أن يكون الطرف بنفسه صالحاً للطرفية بل ولو بوليه بالفعل أو بالقوة كما اذا مات جاره فاشتكى عند الحاكم على كلبه انه يعقر أولاده وورثة الجار ليست إلا طفلاً غير مميز فاذا كان له ولي فهو وإلا كان هذا شكاية على وليه بالقوة أي الذي يعينه الحاكم الشرعي ولياً لأن الحاكم ولى القصر كما هو ولي الغيب في مثل ما اذا سافر الجار صاحب الكلب ولا أحد في الدار وانما بقي كلبه سائباً يتعرض لأولاد جيرانه إلى غير ذلك من الأمثلة ثم أن تعدد المحاكم الذي هو من إلتواءات الغرب كمحكمة الصلح والبداية والجزاء وما أشبه غير محتاج اليه عقلاً وشرعاً نعم ذكرنا في كتاب القضاء صحة الاستئناف والتمييز عقلاً وقد دل الدليل عليه شرعاً (في قصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتحاكمه مع الأعرابي ثلاث مرات إلى ثلاثة أشخاص) فيما هناك داع إلى التكرار نعم لا اشكال في أن تعقيد الحياة في الحال الحاضر يوجب جمع الحاكم حول نفسه جماعة من الاختصاصيين حتى ينقحوا الموضوع له فيقول الحاكم بعد ذلك كلمته في كل موضوع موضوع من جهة الحكم مثلاً بعض المسائل اقتصادية وبعضها سياسية وبعضها اجتماعية وفي كل من هذه الأمور تعقيدات لا يستغني الحاكم غالباً عمن يساعده في تحقيق الموضوع مثلاً اعطى انسان في العراق مائة دينار لآخر أمانة ليوصلها اليه في الحجاز فاختلفا في أن الأمين اراد أن يعطيه خمسين ديناراً في الحجاز بحجة تفاوت التضخم وان كل دينار في العراق يعادل نصف دينار في الحجاز وصاحب المال يريد نفس المائة أو بالعكس صاحب المال يريد مائتين

حيث دينار العراق يعادل دينارين في الحجاز من جهة التضخم في الحجاز والأمين يريد إعطاءه نفس المائة التي استأمنه عليها ولنفرض أن الدولتين اسلاميتان حيث لا يجوز تضرير هذه الدولة ولا هذه الدولة فان الرجل الاقتصادي هو الذي يعرف موازين العملة الصعبة وما أشبه والغالب أن القاضي انما صرف وقته في خصوصيات القضاء لا في خصوصيات الاقتصاد فيحتاج إلى من يعينه في كشف الموضوع وفي الأمور السياسية وقع نزاع بين نفرين في انتخابات مجلس الأمة أو انتخابات ادارة شركة أو اتحاد الطلبة أو النقابة أو ما أشبه ذلك هل وقع التزوير في الانتخابات أم لا فاذا لم يكن القاضي عارفاً بخصوصيات السياسة هل يتمكن من البت في الأمر بدون المستشار السياسي وفي الأمور الاجتماعية لا يعلم القاضي بأنه هل هناك اضطرار إلى سكنى المستأجرين في دور المؤجرين بدون رضاهم للاضطرار العام المبيح لذلك حيث أن الأمر يحتاج إلى إحصائيات بالنسبة إلى أعداد الدور واعداد المستأجرين ومن أشبه فاذا لم يعرف القاضي هذه الأمور الخارجية لم يتمكن من الفصل بين الموجر والمستأجر فصلاً عادلاً أو مثل انه هل استخدم الموجر الأجير في جو اكراهي حتى يحق للأجير مطالبة الزيادة وإلا نقض العقد أم لا فان أمثال ذلك بحاجة إلى المستشار الاجتماعي إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي حدثت من جهة تعقيدات الحياة الحاضرة ثم لم نستبعد في الفقه صحة قضاة متعددين يحكمون بأكثرية الآراء في القضية الواحدة خصوصاً في الأمور المهمة ويؤيده التعدد في مقبولة محمد بن حنظلة بل هو يؤيده قوله سبحانه فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها أما مسألة المحامين فقد ذكرنا في كتاب القضاء صحته في الجملة لا بهذه الكيفية

الـطويلة العريضـة التي توقـع الدعـاوي في حلقات تلتهم المـال والوقت وكثيراً ما في المنعطفات والملتويات يسحق الحق ويطلع الباطل رأسه ولذا في جملة من العالم الثالث بما فيه البلاد الإسلاميـة يلتجيء من ذهب حقه إلى الشرطة بـإنقاذ حقـه دون المحكمة والشـرطة انمـا تنتهي إلى النتائـج بسبب الضرب والتعذيب دون الأساليب القضائية مع العلم أن الضـرب والتعذيب وما أشبه لكشف الحق لا يجوز شرعاً كما تقدم الإلماع اليه .

وهنا سؤال يفرض نفسه لماذا الأمـر هكذا حتى يفـر صاحب الحق من المحكمة إلى البوليس والجواب ان السبب هو التـواءات المحاكم ومن المعلوم أن الشرطة ليست لها مثل هذه الالتواءات مثلاً انسان رأى سارقاً سرق ماله فاذا راجع المحكمة وطلب الحاكم منه الشهـود لم يتوفـر لديـه ذلك بينما يستعد السارق أن يحلف انه لم يسرق بل أحياناً ينقلب السارق مدعياً حيث يدعي على المدعي بدعـوى الشرف وانـه هو الـذي بدعـواه عليه أذهب ماء وجهـه أما اذا تـدخل الشـرطة في الأمـر ضرب السـارق وعذبه بما يعترف بالسرقة لا يقال فكيف نرى أن جملة من بلاد الغرب لا يحتـاجون إلى اللجـوء إلى الشرطـة والعنف وانمـا يفصلون قضـاياهم في المحاكم لأنه يقال المحاكم عنـدنا كسـائر شؤوننـا متخلفة بسبب الحكـام المستبـدين ومن المعلوم الفرق بـين القاضي المتخلف والمحـامي المتخلف وبين القاضي والمحامي غير المتخلفين فالقاضي المتخلف لا يعرف كيفيـة استخراج الحق بدون اللجوء إلى العنف والتعذيب بل بتكرر الأسئلة ممـا يضطر المجرم من الاعتـراف لا شعوريـاً كما اعتـرف المديـون عند أحـد القضاة بعد أن قال له القـاضي (كيف تنكر وقـد شهد بـذلك ابن اخت خالتك) ؟ وكان يريد القاضي نفس المديون فـان الانسان هـو ابن أخت

خـالته كـما أنه ابن أخ عمـه وهكذا استخـرج الإمام أمـير المؤمنين عليـه الصلاة والسلام كذب المدعي على رسول الله صلى الله عليه وآلـه وسلم انه ائتمن عنده أمانة ـ بعد أن هاجر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ بسبب تفريق الشهود حيث اعترف المدعي كذباً على الرسـول بانـه أرشى لهذه الدعوة الكاذبة كما أن المحامي المتخلّف يهمه المـال فيدافـع عن كل قضية وان علم بالـوجدان بـطلانها بينما المحـامي غير المتخلف لـه شرف الدفاع عن الحق فقط لا عن الباطل وتخلف القضاة والمحامـين في بلادنـا نـاشيء عن تخلف الأمة بـأسرهـا حيث أن المجتمع المتخلف قـاضيـه لا يدرس حتى يكون ماهراً وطبيبـه لا يهتم حتى يعطي الـوصفة الصحيحـة ومهندسه لا يهتم حتى يصلح البناء كما أن عامله لا يتقن العمل إلى غـير ذلك ومن الطبيعي أن ليس المراد الكل بـل كثير منهم هكـذا وإلا فهناك أفـراد كثيـرون مستثنـون من هـذا التخلف وحيث يـرى ذو الحق انـه لا يحصل على حقه إلا بسبب البوليس يلتجيء اليـه لأنه يـراه أقصر الطرق وأقل الطرق مصرفاً في المال والوقت لتحصيل حقه لكن نفس هـذا الأمر يزيد الأمة تخلفاً ويتفشى العنف والتخلف في الأمـة بأمثـال هذه الأمـور أكثر فأكثر أما تلك البلاد الغربيـة التي ذكره السـائل فـالأمة فيهـا ليست متخلفة بهذا النوع من التخلف ولذا نـراهم تقدمـوا على المسلمـين وغير المسلمـين من العالم الثـالث ذلك التقـدم الهـائـل في الصنـاعـة والنـظام والتدقيق وغير ذلك وان كانـوا متخلفين من نـواحي آخر ثم انـه اختلف الحقـوقيون بـانـه هـل يلزم عـلى القـاضي طلب الحق أو طلب مـوازين الـدعـوى فبعضهم ذهب إلى الأول بحجـة ان الحق هـو المـطلوب من القضاء كلية فاللازم على كل قاض في كل دعوى دعوى أن يطلب

الحق مهما وجد إلى ذلك سبيلاً فان وجده وتمكن من الحكم به حكم به وان خالف حكمه موازين الدعوى وان تردد في الحق أو وجده ولم يتمكن من الحكم به تركه ولذا ورد في الشريعة رجل (قضى بالحق وهو يعلم) وورد في الشاهد انه صلى الله عليه وآله وسلم قال له مشيراً إلى الشمس ـ على مثل هذه فاشهد وهذا الرأي هو الموافق للعقل والشريعة وهناك رأى آخر عند بعض الحقوقيين الغربيين بأن اللازم ان يحكم القاضي حسب الموازين القانونية وافق الحق أو خالفه علم بذلك أو لم يعلم به وذلك لأنه اذا كان مقصده الحق وخالف القانون كان ذلك فوضى في المحاكم وذلك لأن كل قاض حينئذ يقضي بما شاء ضره أقرب من نفعه لكن هذه الحجة ضعيفة اذ المفروض لزوم أن يكون القاضي عادلاً فلا يقضي القاضي بما يشاء فدليل الفريق الثاني ضعيف لا يصح الاعتماد عليه وبعض الحكام يتهربون من مثل هذه الدعوى التي يتعارض فيها الحق والقانون بإحالة الدعوى إلى قاضي آخر .

بل إنا ذكرنا في الفقه أن الإنسان الذي يرى أنه اذا قال الكبرى الكلية يطبقها الجاهل أوالعامد أو المتردد على صغرى غير صحيحة لا يجوز له أن يقول تلك الكبرى مثلاً يأتيه من يريد الزواج بأخته من الرضاعة فيسأله هل أن دعوى الأم في الرضاع حجة أم لا والمسؤول يعلم بأنه اذا قال ليست بحجة أخذ السائل اخته من الرضاعة لأنه يعلم أن من يريد الزواج بها اخته من الرضاعة فانه لا يصح له أن يفتي بالكلي ويقول نعم لا حجة في قول الأم وحدها لأن نتيجة هذه الفتيا إيقاع الرجل والمرأة في الزنا سواء علماهما بأنه زناً لكنهما لا يهتمان بالأمر أو جهلاً أو تردداً أو اختلفا في العلم والجهل والتردد وكذلك حال

ما إذا سأله اذا شهد شاهدان بالملك كان الملك للمشهود له ام لا ؟ وهو يعلم أن الشاهدين اشتبها وقوله يوجب سلب مال الناس واعطائه إلى الغاصب الذي قام الشاهدان على أن المتنازع فيه ملكه إلى غير ذلك من موارد الأموال والدماء والأعراض وسائر الحقوق ولذا جرت عادة جملة من الفقهاء في أمثال هذه الموارد التي يسألون عنها بعدم الجواب عن المسألة وانما يحيلون السائل إلى الرسائل العملية أو ما أشبه ذلك .

(مسألة) المدعى عليه أمام الدعوى له أحوال :

الأول : ان يقول لا صلاحية للمحكمة في محاكمتي .

الثاني : أن يقول اني لست مطلوباً في مثل دعوى الطلب .

الثالث : أن يقول كنت مطلوباً لكني دفعت طلبي .

الرابع : ان يقول لا أعلم هل اني مطلوب أم لا .

الخامس : أن يقول اني مطلوب ومعترف بالدعوى إلى أمثال هذه الأمور في سائر الدعوة فاذا قال لا صلاحية للمحكمة فعلى المحكمة الإثبات لصلاحيتها اذا الأصل عدم الصلاحية إلا اذا حصل الخلاف واذا قال لست مطلوباً فعلى المدعي إثبات الطلب واذا قال كنت مطلوباً ودفعت فعلى المنكر إثبات الدفع وإذا قال لا أعلم فإذا جاء المدعي بالبينة فهو وإلا حلف المنكر على عدم العلم وإذا اعترف بالمطلوبية فعليه الأداء ومن هذه الأحوال يظهر حال ما إذا اعترف ببعض ولم يعترف ببعض ومنه يعلم حال ما اذا قالت المرأة المدعى عليها انها زوجة إني لست مزوجة أو كنت مزوجة وطلقني هذا أو فسخ نكاحي أو ما أشبه ذلك أو لا أعلم هل أني متزوجة أم لا أو أني متزوجة بغيره أو نعم أني زوجته أو قال المدعي عليه بالقتل إني لست قائلاً أو نعم قتلت أو لا أعلم أو إني مشترك في القتل لا أني وحدي قتلت ثم على القاضي أن يكون حياداً بين الجانبين وان يكون عالماً بالحكم الذي يريد أن يحكم به وإلا فهو من أهل النار ففي حديث عن الإمام الصادق عليه السلام قال القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو

في الجنة ثم المتنازعان في مرافعتهما مجبوران في الرجوع إلى الحاكم الشرعي فيما إذا لم يعلما بالحق فيما ليس لهما التنازل مثلاً اختلفا في امرأة انها لأيهما ولا يعلمان بالحق وليس لهما ان يتنازلا هذا الذاك أو بالعكس أما اذا علما بالحق فتنازل من ليس له الحق إلى من له الحق في مثل العرض أو تنازل من له الحق إلى من ليس لهالحق في مثل المال عن كل رضاه جاز عدم مراجعة الحاكم ثم أن هنا أموراً :

الأول : لا الزام على المتنازعين في الرجوع إلى المحاكم الشرعية فيما لا يكون الأمر غامضاً وكان على طريق الحق لإمكان أن يتنازل كل طرف عما له وكذلك في النزاع بين الزوجين يمكن للزوج الطلاق حتى يتخلص من تبعة الحكم أما اذا لم يرد الطلاق وكان الزوج يقول انها زوجته والزوجة تقول ليست بزوجة له أو بالعكس فانه لا يمكن التراضي بينهما أو الرجوع إلى غير المؤهل ليقول هي زوجة أو ليست بزوجة لإمكان كون الواقع خلاف حكمه فمعنى قوله انها زوجة وطي المرأة المحرمة ومعنى قوله انها ليست بزوجة أخذ الرجل الأخت أو الخامسة أو تزوجها هي والحال انها زوجة في الواقع مثلاً أما ما كان على طريق الحكم كما اذا كانت موقوفة بيد زيد لا يعلم هل أنها للفقراء أو للمساجد وكل طرف من الفقراء ومن متولي المساجد يدعيه فانه لا يمكن التحكيم عند غير الأهل لأن الموضوع على سبيل الحكم ولا يمكن لأي طرف التنازل لا من طرف الفقراء التنازل لأجل المساجد لأنهم مأمورون بإعاشة عائلتهم وذلك واجب عليهم والمفروض أنه ليس لهم مورد غير ذلك فاذا تنازلوا إلى المساجد كان معنى ذلك ابقاءهم عائلتهم الواجبي النفقة في حال جوع وعرى وكذلك لا يمكن العكس بتنزل متولي المساجد إلى الفقراء

وكيف كان فاذا لم يكن الزام في الرجوع إلى المحاكم يتمكن المتنازعان من نصب انسان للرجوع اليه فاذا تراضيا به فهو وان لا الزام لهما في العمل بقوله بل لهما أو لأحدهما الرجوع إلى المحكمة الشرعية ونقض ما حكمه ذلك الشخص المتراضي عليه .

الثاني : يمكن جعل الحكم قبل النزاع حتى اذا لم يكن الحكم انساناً كما اذا تصافقا على الرجوع إلى القرعة في عقد المضاربة أو الشركة أو ما أشبه اذا وقع النزاع بينهما وهكذا يمكن تصافقهما بعد النزاع في الرجوع إلى كبير العشيرة أو القرعة واذا كان من باب الشرط في ضمن العقد لزم الوفاء به .

الثالث : الحاكم المنتخب لا يلزم عليه ان يراعي قوانين المحاكم في حكمه من طلب الشهود أوالقسم أو ما أشبه بل له الحكم حسب ما يراه ولكن اللازم عليه عدم الخروج عما يراه من العدل والحق فانه مفوض في ذلك لا في غيره ولا يخفى أن ما ذكرناه هنا غير ما ذكرناه في كتاب القضاء من قاضي التحكيم فان بينهما عموماً من وجه وعلى كل فلا نكرر الكلام في قاضي التحكيم لأن موضعه هناك الثالث اذا لم تكن الدولة الاسلامية الصحيحة قائمة فللمتنازعين الرجوع إلى أي فقيه عادل جامع للشرائط في فصل خصومتهما أو اذا لم يكن خصومة فالرجوع اليه في حل المشكلة مثل افراز الشركة أو الإرث أو ما أشبه ذلك ولا يحق لفقيه آخر جامع للشرائط الاعتراض على حكم هذا الفقيه المرجوع اليه لأنه من مصاديق (فاذا حكم بحكمنا) في غير موضع يقطع بأن هذا الفقيه اخطأ وهو شيء نادر جداً أما اذا كانت الدولة الاسلامية الصحيحة قائمة فهو وان كان الحق للمتخاصمين الرجوع إلى أي فقيه

جامع للشرائط لكن ذلك مقيد بما اذا لم يكن يعارضه القـاضي الشرعي المنصوب من قبل رئاسة الدولة كشـورى المراجـع مثلاً فهـو كما اذا بعث الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام مالكاً الأشتر لحكم مصر فانه اذا كان هناك فقيه غير منصوب من قبل مـالك لا يحق لـه أن يعارض حكم القاضي المنصوب من قبل مالك الأشتر حيث أن ذلك يوجب الفـوضى في القضاء وكذا اذا رجع أحدهما إلى القاضي المنصوب والآخر إلى الفقيه غير المنصوب فان الفقيه لا يحق له الحكم في هذا الموضع وانمـا يجب على ذلك الذي راجعه ان يراجع القاضي المنصوب شرعاً .

(مسألة) هناك حكم وقرار ومطاولات ومقدمات فالحكم هو الذي يعين النتيجة بالنسبة إلى ماهية الدعوى ويجب اتباعه بمعنى عدم جواز نقضه لا بمعنى عدم جواز الخروج الموضوعي عنه فاذا حكم الحاكم بأن الدار لزيد أو أن الزوجة له أو أنه يطلب الدية حق له ان يتنازل عن الدار لطرفه أو يطلق زوجته ليتزوجها الطرف أو يسقط الدية أو ما أشبه ذلك وعلى أي فالحكم هو القاطع للنزاع كلاً أو بعضاً فاذا تنازعا في دار فقد يقول الحاكم انها لزيد وقد يقول أن نصفها لزيد أو لا شيء منها له واذا تنازع الزوجان في طلقات ثلاث فقد يقول انها مطلقة ثلاثاً وقد يقول ليست مطلقة اطلاقاً وقد يقول انها مطلقة طلقة واحدة هذا بالنسبة إلى الحكم .

أما القرار فهو كما اذا قرر الحاكم أن الدعوى ليست صالحة للنظر فانه قرار وليس بحكم إلى غيره مما يشبه ذلك والمطاولات عبارة عن الأسئلة والأجوبة التي تقع بين الحاكم والمتخاصمين أو بين الحاكم والمحامين وكالسؤال عن الزمان والمكان والشهود والخصوصيات والمزايا والشرائط وما أشبه ذلك ، والمقدمات عبارة عن مثل الرجوع إلى أهل الخبرة في الموضوعات وجمع المعلومات من الخارج حول القضية وعلى هذا فكل ما لا يرتبط بقطع ماهية الدعوى بإيجاب أو سلب ليس من قبيل الحكم في الشيء والفرق بين الحكم والفتوى أن الحكم انشاء والفتوى اخبار عن المستفاد من الأدلة الأربعة فاذا أفتى الحاكم بدون الإنشاء لم يكن حكماً والإنشاء عبارة عن الإيجاد في عالم الاعتبار لكن حيث يكون له هذا الايجاد فاذا اشتبه وحكم بما ليس واقعاً من حقه كأن حكم بان دار زيد لعمرو لم يكن الحكم لازم الإتباع واذا حكم على المرأة بأنها

زوجة لزيد وهي تعلم انها ليست بزوجة له لأن الرجل تزوج باختها قبل ذلك وهي بعد في حبالته لم يطلقها ولم يفسخ نكاحهما شيء مثلاً حرم عليها ترتيب آثار الزوجية على نفسها بل اللازم أن تهرب مهما أمكن من المباشرة سواء دخولاً أو ملامسة مما لا يحق لغير الزوجين كما أن لها الحق في التقاص من ماله بعنوان المهر حيث أن وطيها الإكراهي أو الالجائي ليس من مصاديق لأمهر لبغي واذا مات لم يحق لها الإرث كما انها حيث تكره بالمواقعة لا يحق لها التزويج برجل فان الوطي المحترم سواء من قبلهما كشبهتهما أو من قبل أحدهما كوطيه لها الجاءاً أو اكراهاً أو في نوم أو ما أشبه لها عدة على ما ذكرنا تفصيله في كتاب النكاح والولد حلال من طرفها حرام من طرفه فيما كان الرجل يعلم بحرمتها عليه وانما يبقيها من باب عدم المبالاة إلى غيرها من الأحكام ثم أن الحكم من الحاكم قد يكون قاطعاً للنزاع وقد يكون ابتداءاً .

فالأول : كالأحكام في فصل القضايا التنازعية وما أشبه .

والثاني : كالحكم بطلاق زوجة الغائب ونصب المتولي على الأوقاف التي لا متولي لها والقيم على الأيتام وكحجر السفيه إلى غيرها فان الحكم في القسم الأول مبين للحق وفي القسم الثاني موجد للحق ولا يراد بالمبين للحق الاخبار بل هو انشاء من هذا القبيل وتقسيم الحاكم المال المشترك بين الشركاء وتقسيم الإرث بين الورثة من القسم الأول أما الحكم بالحدود والسجون والتعزيرات والغرامات وما أشبه على ما تقدم في بحث الغرامة فالغالب انها من القسم الثاني ثم اذا قضت المحكمة بشيء كانت له آثار ثلاثة :

الأول : اعتبار القضية المحكوم بها ولا يجوز لأحد نقضها إلا

التمييز أو الإستيناف على ما ألمعنا اليه سابقاً وعليه فلا يحق لا لأطراف النزاع ولا لغيرهم عدم الإنصياع إلى ذلك الحكم كما لا يحق لمحكمة أخرى في عرض هذه المحكمة الاستماع إلى القضية من جديد لما دل على أنه اذا حكم بحكمهم عليهم الصلاة والسلام فالواجب اتباعه مثلاً زوجان تنازعا في انهما زوجان أم لا فحكم الحاكم بالزوجية بينهما فانه لا يحق للزوج أن يتزوج بأخت الزوجة كما لا يحق لاختها التزوج بهذا الزوج ولا للأجنبي التزوج بهذه الزوجة وأولادهما يرثان وأم الزوجة محرمة ومحرمة على الزوج إلى غير ذلك لكن الكلام في أنه هل يحق لنفس الحاكم النظر في نفس الحكم ثانياً وهل يحق لحاكم يأتي من بعد هذا الحاكم النظر في هذا الحكم لا يبعد صحة كليهما اذا حصل الشك مثلاً نفس الحاكم الذي حكم بأن الملك لزيد أو الزوجة لعمرو أو أن بكراً قاتل خالد اذا شك في موازين حكمه هذا مثل ما اذا شك في أن الشاهد حين حكم كان عادلاً أو أنه حكم بقرآئن شك في صلاحيتها للقرائنية أو ان المعترف لعله اعترف تحت وضعة ارهاب أو ما أشبه ذلك لم يستبعد حقه في إعادة النظر في الحكم فاذا تبين له الخطأ حكم طبق ما يراه ثانياً واذا ظهر خطأه فخطأ الحكاّم في بيت المال اذا أوجب ذلك ضماناً ولم يكن الضمان على الشاهد كالشاهد الذي رجع عن شهادته بعد قطع اليد أو بعد القتل أو ما أشبه ذلك ويؤيد ما ذكرناه بعض أبواب كتاب الشهادات فيما اذا رجع الشاهد أما الحاكم الآتي بعد حكم الحاكم الأول فاذا اظهر له خطأ الحاكم الأول نقض الحكم ولذا قال الفقهاء بأن الحاكم الجديد يتصفح احوال المساجين فمن ظهر له انه ظلم في الحكم اطلق سراحه وعلى هذا فاذا لم يكن شك من نفس الحاكم ولا حاكم

جديد فالحكم يبقى كما كان وهو ملزم للكل .

الثاني : انه اذا كان الحكم موقتاً بوقت خاص انتهى بانتهاء ذلك الوقت وإذا كان موقتاً بدون توقيت خاص فللحاكم الغاء الحكم في أي وقت شاء مثلاً قال يسجن المحكوم عشرة أيام فانه يلغي السجن تلقائياً اذا انتهت الأيام العشرة وكذلك اذا حكم على أن الضارب يطيب المضروب وينفق عليه إلى حين إبلاله فانه اذا أبل انتهى الحكم تلقائياً أما اذا حكم بأنه يبقى في السجن حتى لا يهرب في المديون ونحوه ولم يقيده بزمان أو حادث فان له ان يلغيه في أي وقت شاء .

الثالث : يلزم على القوة التنفيذية تنفيذ الحكم فلو لم تنفذ حق للقضاء ادانتها مثلاً حكم بان الدار التي سكن فيها زيد هي لعمرو فيجب افراغها فوراً وتسليمها إلى مالكها فان الشرطة اذا لم ينفذوا ذلك حق للحاكم عقابهم لأنه عصيان والمعصية فيها التعزير كما عرفت سابقاً والظاهر أنه ليس الضمان على القوة التنفيذية المتخلفة اذ الضرر توجه من الغاصب إلى المغصوب منه فالمباشر أقوى من السبب ولا فرق في لزوم تنفيذ القوة التنفيذية بين كون الحكم من باب المقدمة مثل السجن حتى لا يهرب الكفيل أو حكماً نهائياً مثل الحكم بالتخلية للدار من الغاصب نعم اذا علمت الشرطة اشتباه الحاكم علماً وجدانياً يشكل الزامهم بتنفيذ الحكم وانهم اذا لم ينفذوا استحقوا العقوبة اذ النهي عن اتباع غير العلم شامل له إلى غير ذلك من الأدلة العامة ثم ان الحاكم انما لا ينظر إلى الدعوى مرة ثانية فيما اذا كانت الدعوى الثانية من جهة الأشخاص والمهية عين الدعوى الأولى مثلاً تنازع الزوجان في الزوجية فحكم الحاكم بها ثم تنازعا عند الحاكم في نفس الزوجية أيضاً أما اذا

اشتكت اخت الزوجة على الزوج بانها زوجة الرجل قبل أن يتزوج باختها فان الحاكم ينظر في القضية حيث أن الشاكية انسانة جديدة هذا بالنسبة إلى الاختلاف في الأشخاص أما في الدعوى فاذا ادعى زيد على عمرو ان الدار الفلانية استأجرها من عمرو وبعد انتهاء هذه الدعوى ادعى ثانياً على عمر وبأنها اشتراها من عمرو فان الحاكم ينظر في الدعوى الثانية حيث أن مهية الدعوى الجديدة غير مهية الدعوى السابقة ومن اختلاف المهية ما اذا كان بين الأشخاص في الدعويين أو بين مهية الدعويين عموم من وجه مثلاً ادعى زيد وعمرو على بكر وخالد بان ما في ايديهما لهما ثم ادعى زيد فقط أو هما على عمرو فقط بمثل هذه الدعوى وكذلك حال ما إذا ادعى زيد على هند انه تمتع بها في شهر شعبان إلى آخر رمضان وفي الدعوى الثانية ادعى انه تمتع بها من أول رمضان إلى آخر شوال بل الاختلاف أيضاً يمكن في العموم المطلق كما اذا ادعى عليه أولاً أن نصف داره له ثم ادعى ثانياً أن كل داره له أو ادعى أولاً على زيد بأنه قتل ولده ثم ادعى على زيد وعمرو انهما قتلا ولده معاً إلى غير ذلك من الأمثلة وكثيراً ما يمكن مثل ذلك حيث تظهر الأدلة الجديدة ومن هذا القبيل ان مصراعي الباب مثلاً ثلاثة دنانير والمصراع الواحد دينار واحد فادعى زيد على عمرو انه أتلف مصراعاً واحداً حيث تلف مصراعاً آخر قبل تلف عمرو للمصراع الواحد فأخذ ديناراً ثم ادعى ان عمرواً أتلف المصراع قبل تلف المصراع الثاني حيث أنه يطلب منه ديناراً آخر بإتلاف الهيئة الاجتماعية بسبب اتلافه المصراع الأول كما أنه من هذا القبيل أيضاً وان كان بصورة أخرى ما اذا ادعى انه يطلب منه شاةً ثم ادعى انه يطلب منه قيمة الشاة لا الشاة نفسها مثلاً كانت عنده ورقة

بامضاء المدعي عليه محا بعض خطها انه مديون له شاة ثم تمكن من قراءة الممحو، حيث كان الممحو لفظ (القيمة) فكانت مضافة إلى الشاة ولم يتمكن من قراءة لفظ القيمة أولاً أو بالعكس بان ادعى انه يطلبه ديناراً ثم راجع مرة ثانية وادعى انه كان يطلبه شاةً قيمتها ديناراً لاعين الدار إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة كما أنه ليس من اتحاد الدعوى ما لو ادعى وكيل زيد أن عمرواً غصب دار زيد ثم ادعى انه بنفسه يطلب الدار من عمرو فالشخص وان كان واحداً لكن بعنوان وكالته يجعله انساناً آخر من جهة عنوان أصالته وعلى أي فاختلاف الموضوع أو المحمول أو الأشخاص أو الأسباب كلها توجب اختلاف الدعوى كما أن من اختلاف الدعوى لو ادعى زيد أن الدار أرث له فاذا رد ادعى انها نحلة كما في ادعاء الزهراء عليها الصلاة والسلام حول فدك إلى ما أشبه ذلك .

(مسألة) الحق اذا لم يكن معترفاً به من طرف النزاع احتاج إلى الإثبات ولذا فمن الضروري أن يحفظ الانسان بإثباتاته ولا يعمل حسب حسن النية وأصالة صحة العمل في الناس في معاملاته وسائر شؤونه كالبيوع والديون والشركات والمضاربات والأحوال الشخصية وغيرها فانه كثيراً ما تتولد النزاعات من حسن الظن بالطرف وعند المشكلة يظهر الانكار مما لو كان هناك قيراط من الوقاية لم تحتج إلى هذا القنطار من العلاج وربما حتى القنطار من العلاج لا ينفع ولذا قال الله سبحانه ﴿**يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ الآية وقد نظم ذلك الشاعر بقوله :

أنلني بالذي استقرضت صكا ... واشهد معشراً قد شاهدوه
فان الله خلاق البرايا ... عنت لجلال هيبته الوجوه
يقول اذا تداينتم بدين ... إلى اجل مسمى فاكتبوه

وحال هذا الاتقان في التوقي من المشكلة حال الاستشارة في التوقي من المشكلة فان الانسان في كثير من الأحيان يريد سبق الزمن وأبداء الشطارة فلا يستشير بزعم أن المستشارين يقفون دون ما يراه فيرتطم في أوحال المشاكل سواء في الزواج أو الطلاق أو الشراكة أو فتح المؤسسة أو الأمورالسياسية أوالاجتماعية أوالاقتصادية أو غيرها وعلى أي فربما يصبح الطالب مطلوباً بسبب عدم الثبت لا انه يذهب ماله عند المنكر فحسب وانما ينقلب الأمر عليه حيث تضع المحكمة خسارات المنكر عليه والدليل في المحاكم قد يكون على المدعي وقد يكون على المنكر فان من يدعي طلباً له على زيد يطلب الحاكم منه الشهود أو الثبت بكتابة الطرف أو نحو ذلك فاذا أتى بالدليل كلف الحاكم المنكر الجواب

فاذا قال نعم انه كان يطلب مني لكني اعطيته مثلاً أو تهاتر مع طلبي منه قال له الحاكم أثبت حيث انقلب المدعي عليه مدعياً ولا يخفى أن الدليل لا يختص لإثبات، الدعوى أو للدفاع بل يشمل الدليل ما اذا احتاج الانسان إلى جهة من المعاملات وما أشبه فاذا اراد ان يبيع داراً سأله المشتري عن الدليل بأن الدار له واذا ارادت التي فارقت زوجها أو فارق زوجته الرابعة أو ما أشبه تزويجاً جديداً سألوها عن ثبت الطلاق وكذلك سألوه عن إثبات انه طلق الرابعة أو الأخت فيما اذا اراد أخذ اختها هذا وان كان قول الانسان حجة لما هو ذو اليد فيه سواء يداً على نفسه أو على ممتلكاته وعلى سائر حقوقه إلا أن الروابط الاجتماعية كثيراً ما تلجيء الانسان إلى الدليل كما ذكروا في مسألة أصالة الصحة في قول وعمل المسلم بل غير المسلم أيضاً كما ألمعنا اليه في بعض مباحث الفقه وهكذا إثبات الملك لنفسه أو إثبات انه ولده أو إثبات انه وارث فلان إلى غير ذلك وأولى بالاحتياج إلى الإثبات اذا اراد فعل محظور أولاً وبالذات لأنه من موارد الاستثناء كمن يفطر أمام الناس أو يريد بيع الوقف أو يريد أكل شيء أو شرب شيء محرم لأنه مسافر أو هو من موارد بيع الوقف أو مريض إلى غير ذلك هذا كله بالنسبة إلى الإثبات في قسمي الدليل وربما يطلق الدليل على ما يكون انشاء الحق متوقفاً عليه كما في الشهود في الطلاق فان الطلاق حق لكن انشائه بحاجة إلى الدليل وهو حضور الشاهدين وهذا توسع في لفظ الدليل وإلا فالدليل كما هو ظاهر من لفظه للاشارة إلى شيء كائن أو يكن من قبيل الأخبار لا إلى ما يكون بسبب الإنشاء .

وعلى أي حال الاثبات قد يكون على من طلب من المحكمة إجراء

شيء في نفعه ويسمى هذا الشخص في الإصطلاح المدعي من غير فرق بين أن يكون دعواه في الأموال أو الأولاد أو الأعراض أو الجنايات أو سائر الحقوق بالمعنى الأخص أو غيرها كأن يقول الدار التي سكن فيها زيد لي أو اني اطلب منه كذا أو ان هذا ولدي أو هذه زوجتي أو فلاناً جرحني أو تعدى على زوجتي أو قتل ولدي أو لي حق التولية أو الوصاية أو الولاية أو الإمارة أو القضاء أو القيمومة أو غيرها لكن الاحتياج أو الإثبات ليس دائماً خاصاً بمن يراجع المحكمة ابتداءاً بل في كثير من الأحيان يحتاج من طلبته المحكمة ثانياً أيضاً إلى الإثبات كما تقدم في مثال انقلاب المنكر مدعياً فما ورد من ان البنية على المدعي واليمين على من انكر وان كانت قاعدة تامة في نفسها إلا أن اللازم معرفة المدعي والمنكر حتى لا يختلط الأمر وهذا وان كان في الغالب واضحاً إلا أنه في كثير من الأحيان يقع في الأمر غموض يحتاج إلى الحل لتمييز المنكر من المدعي وربما يكون هناك دعويان لا انه هناك مدع ومنكر كما اذا كان نفران خارجاً عن دار وكل يدعي أن الدار كلها له أو احدهما يدعى ان الدار كلها له والآخر يدعي ان نصف الدار له إلى غير ذلك مما يصطلح عليه الفقهاء بأنه من مورد التحالف وهل يكون الظاهر في طرف المنكر حتى يكون المدعي خلاف الظاهر بحاجة إلى الإثبات أو ان الظاهر لا شأن له في الأمر قولان لكن لا دليل على أن المدعي خلاف الظاهر هو المدعي في الموازين القضائية بل الميزان الأصل والمراد بالظاهر أن العرف لتكرر قصة ما يرون أن الأمر الطبيعي مع المتكرر له لامع مخالفه وان كان الأصل على خلاف ذلك المسير الطبيعي مثلاً انسان له كلب مسيب يؤذي المارة ولا يبالي كلما قيل له بحفظه فجاء انسان وادعى أن الكلب

عقره وانكر صاحب الكلب فمن يقول بالحكم للظاهر يقول على صاحب الكلب إثبات العدم ومن يقول بالحكم بالأصل يقول على مدعي العقر الإثبات وكذلك اذا جاء زوجان تشتكي الزوجة عدم نفقة الزوج لها مدة عشر سنوات من حين زواجهما إلى الحال والحال انهما كانا يعيشان بوئام وسلام أو ادعت انها لم يدخل بها في حال عيشهما كل هذه المدة فالظاهر مع الزوج القائل بالنفقة والدخول والأصل مع الزوجة لأن المتعارف الذي جرت عليه سيرة الأزواج انهما اذا كانا موافقين مدة مديدة ان الزوج يدخل بها وينفق عليها وإلا يتنازعا في أوائل الأمر أما الأصل فلأن كلا الأمرين من النفقة والدخول حادثان والأصل عدم الحادث حتى يثبت وفي عكسه ادعى الزوج عدم الدخول بعد أن دار الأمر بينهما تلك السنوات بوئام وذلك لأنه يريد اعطاء نصف المهر لدى الطلاق والزوجة تدعى الدخول فالأصل مع الزوج والظاهر مع الزوجة وهكذا حال التصرف في ملك سنوات وهو يقول في المجالس انه ملكه ثم يأتي صديقه الذي كان يسمع منه هذا الكلام مكرراً في المجالس ولا يعترض عليه مدعياً ان الدار له فالمتصرف معه الظاهر بينما الأصل ضده وقد يتطابق الأصل والظاهر في صديقين منذ سنوات وقد قتل والد احدهما قبل سنوات فيأتي ولي المقتول مدعياً ان صديقه قتل والده وانه ما كان يقول شيئاً بملاحظة عرفية والآن يريد حقه منه والمدعي عليه منكر فالظاهر مع المدعي عليه اذ لو كان هو القاتل جرت العادة مطالبة ولي المقتول منه لا ان يترك الإدعاء سنوات كثيرة وهنا الأصل والظاهر متطابقان إلى غير ذلك من الأمثلة ثم ان القاضي قد يعتمد في الدعاوي على القرائن الكاشفة مثل البينة والاعتراف والخط وما أشبه مما هي

كواشف عرفاً عن الواقع وقد يعتمد على الأصول المقررة عقلاً وشرعاً مما لا كشف لها وانما وضعها العقلاء وأمضاها الشرع للرجوع اليها حين لا قرائن كاشفة كأصل البراءة والاستصحاب فان من يدعي على غيره مالاً البراءة تقول بأنه ليس بمديون ومن يدعي أن أباه طلق زوجته حال حياته فبعد أن مات الأب لا ترث الزوجة الاستصحاب يقول بأنه لم يطلق وانه حادث فأصالة بقاء السابق على ما كان خلاف ادعاء الولد والبراءة والاستصحاب قد يتوافقان كما اذا كان الاستعمار يقتضي شغل الذمة وقد يتخالفان كما اذا كان مديوناً ويدعي اعطاء دينه فالبراءة تقول بأنه بريء والاستصحاب يقول بأنه مديون لكن الاستصحاب مقدم على البراءة فاللازم على مدعي اعطاء الدين اقامة الدليل ووجه تقدم الاستصحاب على البراءة مذكور في الأصول .

(مسألة) في كل قضاء موضوع وحكم والموضوع :

أولاً : وبالذات على المتخاصمين والحكم على القاضي لكن ربما يجهل المتخاصمان الموضوع المرتب عليه الحكم فيساعدهما القاضي في تشخيص الموضوع كما ربما لا يعلم القاضي الحكم فيساعده المتخاصمان إذ لا يلزم أن يكونا جاهلين فربما يكونان من الأفاضل ففي مثال الأول امرأة اشتكت على زوجها انه لا ينام معها كل ليلة ولا يباشرها كل اسبوع مرة ولا ينفق عليها ولا يتركها تذهب كل يوم إلى دور جيرانها فان موضوع الشكاية خليط بينها له حكم وما ليس له حكم أي ما من حقه وما من حقها حيث انه لا حق لها إلا في ثالث شكاياتها وانما الحاكم يساعدها بأن حقها في كل أربع ليال ليلة وفي الوقاع، ما تعارف عليه الناس من أوقات خاصة حسب المعاشرة بالمعروف أو في كل أربعة اشهر مرة حسب المشهور وان الخروج لا يلزم على الزوج الاجازة فيه إلا بقدر ما يصدق عليه الامساك بالمعروف إلى غير ذلك من الأمثلة وفي مثال الثاني هناك ألف انسان يعيشون هم وعوائلهم من بيع الفواكه يشترون كل من بدرهم ويبيعونها بدرهم ونصف وهناك تاجر يأتي بالفواكه الرخيصة من البلاد البعيدة حيث يشتري هناك كل من بنصف درهم ويبيعه بدرهم وبذلك يتضرر الألف العائلة المذكورة لا بعدم الربح فقط لإمرار معاشهم بل ببقاء فواكههم حتى تخيس فهل للحاكم المنع من ذلك لدليل لا ضرر أو غيره أو لا لدليل السلطنة بالنسبة إلى التاجر ومثال آخر الخبز قيمته لكل رغيف درهم وفي البلد مائة خباز يتواطئون بينهم ان يبيعوا كل رغيف بدرهمين فهل للحاكم منعهم لدليل الأجحاف اولاً لدليل السلطنة فانه كثيراً ما غير القاضي المتمرس في الفقه لا يعرف

الحكم وانه هذا أو هذا فالمتنازعان يساعدانه في فهم الحكم ولا يخفي أن قصة الامام عليه الصلاة والسلام مع الرجل الذي اعطاه المال للمضاربة وذهب إلى مصر مع جماعة وتواطئوا على السوق السوداء لا يكون دليلاً على المقام ولا تخفي انه ليس من قبيل المثالين المذكورين مثال ثالث في المقام أيضاً وهو أن أهل البلد يستأجرون الدور كل شهر بدينار فاتفق سيل أو حرب أو بركان أو زلزال أو ما أشبه نزح إلى البلد من جرائها الوف العوائل مما غلت الدور بسبب القيمة السوقية حسب مسألة العرض والطلب كل شهر لكل دار عشرون ديناراً والساكنون لا يملكون هذا القدر لأنهم فقراء واصحاب الدور أيضاً فقراء يحتاجون إلى مزيد من الايجار لإدارة امورهم المعاشية كما لا يتمكن الساكنون من الخروج بعوائلهم عن البيوت والسكني في الأرصفة والشوارع والحدائق العامة وما أشبه فهل دليل السلطنة يعطي للملاك اخراجهم أو دليل لا ضرر يعطى للمستأجرين عدم الخروج وعلى التقدير الثاني فهل هم مكلفون بكل الثمن أي العشرون لكل شهر ما تمكنوا دفعوا وما لم يتمكنوا كان في ذمتهم أو هم مكلفون بالأجرة السابقة :

الأول : من باب الجمع بين الحقين .

والثاني : من باب الاجحاف عرفاً إلى غيرها من الأمثلة ولذا تعارف في بعض القوانين جعل النزاع مراحل متعددة مرحلة لأجل تنقيح الموضوع ومرحلة لأجل تنقيح الحكم ومرحلة لأجل الحكم ولا يخفى أنه لا فرق في ما ذكرناه من تشخيص الموضوع والحكم بين قوانين الاسلام وبين قوانين غير الاسلام حيث يأتي الطرفان إلى القاضي الاسلامي سواء كانا غير مسلمين أو احدهما غير مسلم فاذا عرف الحاكم حكم غير المسلمين

فهو والا استعان بالمتنازعين اذا عرفاه أو الخبراء في حكمهم اذا أراد أن يحكم على طبق رأيهم بانه قد تقدم في بعض المباحث ان الحاكم الاسلامي اذا راجعه غير المسلمين له الحق في ان يحكم طبق مذهبهم أو طبق مذهبه .

بقي أمران :

الأول : القاضي كما له شأن في فصل المنازعات ووضع الأمور في نصابها في غيرالمنازعات اذ قد يكون تنازع بين الزوج والزوجة في الأمور الزوجية وقد لا يكون بينهما تنازع وانما لا يعلمان قدر الحق وكل واحد منهما راضخ للحق مثلاً لا يعلمان هل أن للزوجة أن تطلب حق الحضانة من الزوج أو لا بعد علمهما بأن لها طلب أجرة الرضاع إلى غير ذلك من الأمثلة كذلك له شأن في الأمور الحسبية أي ما يؤتى به قربة إلى الله تعالى لأن فاعل هذه الأمور يأتي بفعله احتساباً أي تقرباً اليه سبحانه سواء كان في طرفه انسان أيضاً مثل أمور القصر والغيب كالمجانين والأطفال والذين انقطع بهم الأمور أو سجنوا ولا يمكن الوصول اليهم وكذلك مثل أمور الحجر وحق الورثة وتقسيم حق الشركاء وما أشبه أو لم يكن كإدارة أمور المساجد والأوقاف العامة التي لا متولي لها وما أشبه هذه الأمور فانه كما في فصل المنازعات يلزم عليه ان يحكم بعد معرفة الموضوع والحكم فيحقق عن الموضوع كاملاً ويحقق عن حكم هذا الموضوع كاملاً ثم يحكم كذلك في الأمور الحسبية عليه أن يعرف أن هذا مثلاً سفيه موالي حتى يحجر عليه أو هذا سفيه اعمالي حتى يجعل له ولياً ويعرف قدر الحجر وخصوصياته وكذلك بالنسبة إلى سائر الموضوعات والأحكام المرتبطة بأمور الحسبة وفي بعض الأحكام يقع الشك في أمثال

هذه الأمور مثلاً لا شك أن شارب الخمر عن علم وعمد (في الموضوع) يجلد ثمانين جلدة لكن هل ذلك عام يشمل فيما اذا شرب الف انسان خمراً في جو غير اسلامي ثم حكم الاسلام البلاد فهل أولئك يجلدون كذلك أو الحكم خاص بالجو الاسلامي وان كان للمرتكب في غير جو اسلامي التأديب أيضاً كما المعنا اليه فيما سبق أو بعد وجود الجو الاسلامي هل الحكم خاص بفرد أو افراد أو الأمر شامل للكثرة أيضاً مثلاً ألف انسان في قصة نادرة جاءوا إلى الحاكم الشرعي واعترف كل واحد منهم اربع مرات بالزنا بحصول تيار انخرافي في المجتمع أورث ذلك فهل يجد الحاكم الحد المقرر على كل أولئك أو أن الدليل لايشمل مثل هذه الكثرة كما قال السيد الحكيم في مسألة نجاسة المضاف بانها لا تشمل مثل ألف كر خلافاً للسيد الطباطبائي في العروة الوثقى وقد ذكرنا مثل مقالة الحكيم في مسألة الارتداد الجماهيري ويؤيد عدم جريان الأحكام اذا لم يكن الخلاف في فرد أو ما أشبه عدم تعرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للذين هربوا من الحرب وعدم تعرض علي عليه الصلاة والسلام لأهل الجمل والنهروان وصفين بعد ظفره عليهم وكذلك عدم تعرضه لمن اضربوا أو تظاهروا ضده في قصة عزل شريح وفي قصة طلبهم اعادة صلاة التراويح إلى غير ذلك .

الثاني : لا يحق لقاض مسلم أن يفرق بين المسلمين بحدود جغرافية أو لغوية أو عرقية أو ما أشبه ذلك فانهم سواسية ـ الا فيما استثني ـ من أول كتاب التقليد إلى آخر كتاب الديات كما سبق الالماع اليه فالعراقي والايراني والهندي والباكستاني والأندنوسي وغيرهم كلهم سواسية في كل الأحكام وتفرقات الاستعمار بينهم لا يجوز للمسلم

الأخذ بها فمن يخاف الله واليوم الآخر اللازم عليه ان يجعلهم متساوين كأسنان المشط كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال الله سبحانه قبل ذلك **﴿انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم﴾** ولا يخفى ان المستعمرين الذين جزأوا بلاد الاسلام للسيطرة عليها أو غلوا في جعل الحراسة بإبقاء التفرقة ابتداءاً من أعماق النفوس وانتهاءاً إلى صغريات العادات والتقاليد مثلاً :

أولاً : أحيوا اللغات المحلية .

وثانياً : جعلوا النقود مختلفة فنقد البلد الفلاني الدينار والبلد الفلاني الريال والبلد الفلاني التومان والبلد الفلاني الروبية وهكذا .

وثالثاً : احياء الأديان السابقة في كل قطر قطر كالمجوسية واليهودية والنصرانية والهندوكية وما أشبه .

ورابعاً: اختراع الأديان الجديدة فلكل بلد اخترعوا ديناً جديداً كالقاديانية في باكستان والبابية في ايران والوهابية في الحجاز وما أشبه .

وخامساً: صنع القوميات المفرقة كالقومية الطورانية والفارسية والكردية والعربية .

وسادساً: جعل الحدود الجغرافية بين البلاد .

وسابعاً: اختلاف الجوازات والجنسيات والهويات والبطاقات والتي ربطوا المسلمين بها .

وثامناً: جعل الأحكام المختلفة فلأهل البلد حكم وللأجانب

ـ باصطلاحهم ـ حكم آخر مثلاً الايراني في العراق معفى عن الجندية وفي المقابل لا يحق له اشتراء الأرض والانتخاب وبالعكس العراقي في ايران وهكذا بالنسبة اليهما في مصر وبالنسبة إلى الثلاثة في اندنوسيا وبالنسبة إلى الأربعة في بنغلا دش إلى غير ذلك .

وتاسعاً: تصبيغ اجهزة الدولة بالصبغة التجزيئية كالجيش والعلم والطيران ومجلس الأمة وما أشبه ذلك .

وعاشراً : جعل اعياد مختلفة لكل بلد بلد هي اعياد مهمة عندهم أما الأعياد الاسلامية فلا أهمية لها وان اخذوها خارجاً عن نطاق الدولة على الأغلب .

والحادي عشر : وربما تفننوا في تصنيع التقاليد والعادات فالأكل وكيفية الزراعة واللباس والدار وغيرها في هذا القطر يختلف عن كل ذلك في قطر آخر حتى يكونوا متميزين حتى في هذه الخصوصيات .

والثاني عشر : قطع اقتصاديات البلاد الاسلامية بعضها عن بعض مما سبب ارتفاع المعيشة في بعض البلاد وانخفاضها في بعض فالذين هم في بلاد مرتفع المعيشة يحفظون التجزئة لأن لا يفتقروا مع العلم أن كل الاقتصاديات في البلاد الاسلامية اذا أخرجت عن نير الاستعمار ارتفع دخل الفرد ارتفاعاً كبيراًلا انه انخفض البعض على حساب البعض الآخر والبحث في هذا الأمر طويل محله الكتب الخاصة المعنية بكيفية جمع كلمة المسلمين في دولة واحدة تحت لواء الأخوة الاسلامية وانما اردنا الالماع إلى ذلك والله المستعان .

(مسألة) دلائل الإثبات سواء في الدعاوي أو في الأمور الحسبية امور :

الأول : الاقرار .

الثاني : البينة .

الثالث : الاسناد .

الرابع : القسم .

الخامس : القرائن ومن المعلوم ان تفصيل الكلام في كل ذلك موكول إلى الفقه وانما يراد هنا الإلماع إلى بعض ذلك كما ذكرها الحقوقيون في الكتب المعنية بهذا الشأن :

أمّا الأول : وهو الاقرار فيشترط فيه امور .

الأول : أن يكون اقراراً بحق للغير بما يضر نفسه كما اذا أقر بأن زيداً يطلبه ديناراً ومن المعلوم أن الاعتراف بالحق لا يسمى في كل الموارد أقراراً فان من يشهد عند الحاكم بدين زيدعلى عمرو أو ما أشبه هو إقرار بالحق لكنه يسمى شهادة لا أقراراً ولا يخفى ان الإقرار بالنفع للنفس غالباً يضر النفس أيضاً كما أن الإقرار بالضرر على النفس ينفع النفس أيضاً فاذا أقر على صغير بانه ولده يكون هذا الإقرار في ضرر نفسه حيث تجب حضانته والنفقة عليه وما أشبه ذلك لكنه في نفعه أيضاً حيث المحرمية والإرث ونحوهما وإقراره بأنه مديون لزيد مائة دينار في ضرره للزوم دفعه إليه وفي نفعه حيث بالدفع يكون فقيراً يتمكن ان يأخذ من بيت المال ولا حج عليه اذا كان مستطيعاً ولا خمس عليه وحيث انه يصبح بذلك ذاعسر يكون على غرمائه الآخرين ان ينظروا إلى ميسرته

إلى غير ذلك كما انه في العكس حيث الإقرار في نفعه يكون في ضرره أيضاً كما اذا قال ان هذه الدار لي بالتنازع مع غيره فيها فانه في ضرره اذ الحاكم يطلب منه بسبب هذا الإقرار ان لا يطلب من بيت المال السكنى ولاحق له في سكنى غرف خاصة بغير ذوي المسكن إلى غير ذلك وعليه فكون الإقرار عليه أو له يلاحظ فيه مصب الإقرار لا مآله .

الثاني : ان يكون بالقصد لا هزلاً أو غلطاً أو ما أشبه ذلك لأن ذلك لا يسمى إقراراً على النفس .

الثالث : أن يكون اختياراً لا اكراهاً أو اضطراراً .

الرابع : الإقرار لا ينفذ على الغير كما اذا قال انا زوجها أو قالت أنا زوجته أو هذه الدار لزيد أو يطلبني مائة حيث ينكر الطرف ما يرتبط به ولو كان الإقرار في نفع المقر له بضرر المقر .

الخامس : أهلية المقر والمقر له والمقربة ففي المقر يلزم أن يكون بالغاً عاقلاً مالكاً لما أقربه ولذا قالوا (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) فالمرأة اذا قالت لي زوج سمع منها أما اذا تزوجت وبعد ذلك قالت كان لي زوج تزوجت عليه لم يسمع منها لأنها قبل الزواج تملك نفسها لا بعد الزواج وهكذا أما اشتراط العقل فهو واضح لأن المجنون رفع القلم عنه شرعاً وعقلاً وأما اشتراط البلوغ ففي اطلاقه نظر اذ لا وجه لعدم سماع الإقرار من غير البالغ العاقل المتميز فيما يرى العقلاء قبوله منه كما تقدم الإلماع اليه ويلزم ان لا يكون المقر مفلساً أو سفيهاً والا فحيث لا يملك المال لا يملك الإقرار به نعم فيما له الإقرار كما اذا قال علي صيام كذا أو ما أشبه ذلك يقبل منه فاذا قال قبل موته بأن عليه صياماً وصلاةً وجب

على ولده الأكبر أن يقضيهما عنه وكذلك اذا أقر بعين أو دين لاحق على الحجر فانه لا اشكال في عدم اشتراك المقر لهم مع الغرماء في المقر به كما اذا أقر بانه اقترض ديناراً بعد الحجر أو قال ان هذا العين اخذها من يد زيد بعد الحجر فان ثبت للحاكم ذلك ردها الحاكم إلى صاحب العين وان لم يثبت لم يقبل الحاكم قوله بانه اخذها بعد الحجر فحيث انه ذويد عليه ولم يثبت انها جاءت بعد الحجر كانت كسائر أمواله وعلى كل ففي اقرار المفلس تفصيل لا انه يقبل مطلقاً أو لا يقبل مطلقاً ، وفي المقر له يلزم أن يكون صالحاً فلا يصح الإقرار بالقرآن الكريم للكافر أو إقرار الكافر بالخمر والخزير للمسلم وفي المقر به يلزم صلاحيته فاذا أقر بان ما لا مالية عقلائية له ولا اختصاص لفلان لم ينفذ الإقرار ولو أقر بشيء يمكن صحة إقراره به فالظاهر القبول كما اذا كانا كافرين ثم اسلما فقال ان له على دينار ثمن رطل خمراً وأرطال من لحم الخنزير أو ما أشبه ذلك حيث يمكن أن يكون الثمن عليه حال كفره فان الديون لا تسقط بالاسلام فلا يشمل هذه الجب على تفصيل ذكرناه في الفقه ثم الإقرار اذا صدر من طرف المدعي انتهى النزاع كما اذا اشتكى زيد على عمرو بانه يطلبه مالاً أو ان الدار التي هو فيها له أو ان زوجته اغتصاب منه فقال المدعي عليه اني أقر بكل ذلك نعم في مسألة الزوجة تفصيل ذكرناه في بابه من انها قد تصدق وقد تكذب وقد تسكت وقد تدعي عدم العلم ولا يخفى انه لو ثبت عند القاضي كذب المقر اما لعدم الصلاحية الذاتية الا قرار عقلاً أو ظهور كذبه بالقرائن مع الصلاحية الذاتية أو عدم الصلاحية شرعاً سقط إقراره كما ادعى انسان عمره خمس عشره سنة بان فلاناً الذي لا يمكن تولده منه ابنه أو أقر بشيء نعلم انه كاذب فيه أو أقر

بـأن الأختـين زوجتـاه أو مـا أشبـه ذلـك من المحـذور العقـلي في الأول والشرعي في الثالث والعلم بكذبه في الثاني ولذا ذكرنا في كتاب الغصب أنه لو قال ان هذه الدار لزيد ثم قال بل لعمرو اعـطيت الدار لـزيد ولا يعطى لعمر وشيء اذ إقراره الثاني في ملك الغير فلا يملك شيئاً حتى يملك الإقرار به فما عن المشهور من أنه تعطى الـدار للأول وثمنهـا للثاني محـل تأمل ومثله لو قال الـرجل زينب زوجتي ثم قـال واختها أيضـاً زوجتي لم يخسر للثـانية المهـر لأنه لا يملك زواج الأختـين نعم أن ثبت دخولـه بهـا خسر المهر للدخول اذا لم تكن بغية ثم الإقرار يصـح من كل من المـالك ومن يقوم مقامه كالوكيل والوصي ومن بيده الأمـر كمتولي الـوقف ونحوه لأن كل ذلك مشمول للأدلة العامة ثم انه لو أقر وبعد الإقرار انكـر فقد ينكر انه أقر وقد يذكر لإقراره وجهاً ممكناً كالمواطاة أو خوف الظالم وقـد يشهد شاهدان بأنـه أقر وقـد يشهدان بـأنهم رأوا القبض ففي الأول اذا سمع الحاكم أقراره لم يقبل انكاره وكذا اذا ادعى المقر له ذلـك ولم يكن لـه شاهـد لكنه أحلفـه فلم يحلف وفي الثاني يصـح حلف الطرف اذا لم يشهـد على وجـه إقراره الأول شـاهدان ولـذا قال في الشـرائع اذا شهـد بالبيع وقبض الثمن ثم انكر بعد وادعى انه أشهد تبعـاً للعادة ولم يقبض قيل لا تقبل دعواه لأنه مكذب لأقراره وقيل تقبل لأنه ادعى ما هو معتاد وهو أشبه اذ ليس هـو مكذبـاً لإقراره بـل مدعيـاً شيئاً آخـر فيكون عـلى المشتري اليمين وليس كذلك لو شهد الشاهدان بإيقاع البيـع ثم شاهـد القبض فانه لا يقبل انكاره ولا يتوجه اليمين وفي المسألة تفصيل مـوكول إلى محله والحـاصل انـه لا يمكن القول بـأنه لا يقبـل مطلقـاً كما لا يمكن القول بأنه يقبل مطلقاً بل يلزم التفصيل ولو قبل المقر بعض الادعاء دون

بعض فاذا كان الأمر قابلاً للتجزئة فلكل حكمه كما اذا قال اني اطلب منك دينارين فقال بل تطلب ديناراً فانه اقرار بدينار فيجب عليه اعطاءه حسب إقراره وانكار لدينار ثان يجب على المدعي البينة وإلا فعلى المنكر الحلف أما اذا لم يكن الأمر يقبل التجزئة كما اذا قال تزوجتها دواماً فقالت بل متعة أو بالعكس أو قال اعطيته قرضاً فقال بل هدية أو ما أشبه ذلك لم يكن من قبول طرف المدعي وإقراره بل اللازم إجراء موازين الدعوى على تفصيل ذكرناه في كتاب الإقرار وغيره ومن التجزئة يعلم حال ما لو أقر إثنان لواحد أو لاثنين أو أقر واحد لأثنين واذا كان المتعلق متعدداً فقال هذه الأربع زوجاتي فقلن نعم صح إقرارهن وبالعكس لو قال جماعة ان كل واحد منهم يطلبه ديناراً فقال في جواب الحاكم نعم ولا يلزم اللفظ في الإقرار فلو كتب أن زيداً يطلبه ديناراً كان إقراراً كما انه لو أشار برأسه بنعم عند قول القائل هل يطلبك زيد ديناراً كان إقراراً بالدينار نعم يشكل مثل ذلك في الإقرار بالحد كما لو سأله هل زينب فأشار برأسه بالإيجاب أربع مرات أو كتب أربع مرات انه زني لم يجر عليه الحد للشك في شمول الأدلة له بضميمة ما ورد من درء الحدود بالشبهات ثم انا قد ذكرنا ان الإقرار الإكراهي لا يثبت حقاً وله صورتان : .

الأولى : ان يكرهه المكره بأن يقربان التاجر الفلاني يطلبه ألف دينار وهذه هي الصورة الواضحة المذكورة في الكتب .

الثانية : ان لا يكون الإكراه في الإقرار وانما من قبل الإقرار كما اذا أقر الكاسب بأن التاجر الفلاني يطلبه الف دينار وهو يطلبه ظاهراً إلا أن الطلب حصل بالإكراه مثلاً بسبب التلاعب فمثل هذا الإقرار أيضاً

لا أثر له والتلاعب بأموال الأفراد أو بالأسواق على كلا شكليه محرم ولا يثبت حقاً لأنه من الأضرار والأجحاف سواء كان في نطاق تاجر أو نطاق دولة ضد دولة مثلاً بلاد الغرب تبيع سيارته التي تساوي الف دينار بخمسة آلاف دينار فمعنى ذلك انه نهب من أموال العراق مثلاً أربعة آلاف دينار لكل سيارة ثم يشتري فرش العراق التي تساوي خمسة آلاف دينار بألف دينار ومعنى ذلك انه نهب من أموال العراق مرة ثانية أربعة آلاف دينار وكلا الأمرين اجحاف وضرر فلا يقال الناس مسلطون شامل للغرب البائع والمشتري فان الاجحاف استثناء عن دليل السلطنة مثل استثناء الغبن وما أشبه هذا بالاضافة إلى أنه من الاكراه الأجوائي ودليل الاكراه يرفعه حيث اضطرار العراق إلى السيارة وإلى بيع منتوجاته في جو اكراهي كما ذكرنا في مثل تواطىء الخبازين في بيع كل خبز بعشرة دراهم بينما يساوي خمسة دراهم وتواطيء اصحاب المعامل في استخدام العمال كل يوم بدينار بينما أجرتهم العادلة كل يوم ديناران مثلاً وما ذكرناه في الدولة يأتي في التاجر أيضاً فلنفرض أن هناك كاسباً له ألف مثقال من الذهب يساوي ألف دينار هو قيمة دار يريد اشتراءها لسكنى عائلته فيأتي تاجر كبير ويجد في السوق كمية كبيرة من الذهب يسبب تنزل قيمة الذهب إلى الربع فيضطر الكاسب إلى بيع ذهبه بمائتين وخمسين ديناراً مما يسبب عجزه عن اشتراء الدار الذي اراد سكناه بتلك الذهبات فيحتاج إلى اقتراض سبعمائة وخمسين ديناراً ثم يأتي نفس ذلك التاجر الكبير مع تجار آخرين يملكون الدور فيبيع داره لهذا الكاسب بألف ومائتين وخمسين ديناراً بينما الدار لا تساوي إلا بألف فالكاسب يعطى ما عنده من الذهب ويصبح مطلوباً للتاجر ألف دينار ومعنى ذلك أن التاجر

المتلاعب سرق في عملتين أقدم الكاسب عليهما برضاه الإكراهي كل أموال ذلك الكاسب لأنه صار مديوناً ألف دينار بما اذا لم يكن التلاعب في وقت البيع والإشتراء لم يكن مديوناً ولا ديناراً بقي شيء وهو أنهم ذكروا أن التعليق لا يصح في الإقرار فلا يصح مثل أن جاء زيد فانا مقر بأني مطلوب لعمرو ألفاً أو مثل أن طلعت الشمس فانا مقر بكذا ويمكن أن يستدل لهم بأن الخارج لا يحتمل الوجود والعدم مردداً لأن ما في الخارج أما وجود أو ليس بوجود أي لا شيء في الخارج والتعليق معناه التردد في مقام الخارج مع وضوح أن في الخارج لا يعقل وجود شيء لا وجود ولا عدم والا لأرتفع النقيضان وذلك بديهي الاستحالة نعم في مقام العلم واسطة فان الانسان أما ان يعلم وجود زيد أو يعلم عدم وجوده أو يتردد في أنه موجود أو لا وعدم العلم أما بالشك وأما بالظن والوهم لكن يمكن أن يقال أن الأمر بالنسبة إلى الماضي لا يمكن التعليق فيه وكذلك بالنسبة إلى الحال فالحرارة المرتبطة بالنار في الماضي والحال أما واقعان أو غير واقعين فاذا قال أن كان جاء نبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم فقد لطف الله بالناس فانه في مقام علم الشخص محتمل أما في مقام الخارج أما أنه جاء صلى الله عليه وآله وسلم فكلاهما صار وأما أنه لم يأت فرضاً وكلاهما لم يصر والتعليق في مقام الخارج لا يعقل لما عرفت من أنه لا يعقل التردد بأن يكون شيء لا وجود ولا لا وجود أما بالنسبة إلى المستقبل فالصور العقلية أربع :

الأولى : أن يكون المعلق والمعلق عليه اخباراً .

الثانية : أن يكونا انشاءاً .

الثالثة : ان يكون الأول انشاءاً والثاني اخباراً .

الرابعة : عكس الثالثة ففي الأول يقول ان طلعت الشمس غداً اضاء النهار وفي الثانية يقول اضرب عمرواً ان أكرم خالداً و (اكرم) بصيغة الأمر وفي الثالثة يقول ان جاء زيد وفي الرابعة يقول يجيء زيد ان أضرب عمرواً و (اضرب) بصيغة الأمر وفي الأولى والثالثة يمكن التعليق أما في الثانية والرابعة فلا يمكن وسبب عدم الإمكان لأن أن الشرطية لا تصح مع الأمر لأن أن تردد والأمر إيجاد وهما متنافيان فهو مثل أن يقول اذا جاء زيد هل قام عمرو فيعلق السؤال على أمر في المستقبل كمجيء زيد هذا ولكن يمكن أن يصح التعليق في الإقرار مثلاً يقول زيد اني أطلب عمرواً شاةً فيقول عمرو نعم يطلبني أن شافي الله ولدي حيث انه نذر أن شافى الله ولده اعطي زيداً شاةً وهذا يعد إقراراً على تقدير دون تقدير فمثله مثل النذر حيث يقول ان شافى الله ولدي على صيام شهر رجب أو ما أشبه ذلك وقد المعنا إلى بعض هذا المبحث في كتاب الطلاق وعلى هذا فاذا كان التعليق في الإقرار من هذا القبيل كان صحيحاً والا فلا .

قد تقدم ان الثاني من دلائل اثبات الحقوق الشهادة وهي معتبرة مطلقاً اذا كانت بموازينها أي كان الشهود عن حس سواء كانت الشهادة عن رؤية أو باللمس أو بسائر الحواس كما اذا سمع الشاهد صوت زيد يقول لعمرو أنه يطلبه كذا أو استشم رائحة الحموضة من اللبن الذي اعطاه فيما يريد اشهاده بأنه اعطاه لبناً فاسداً أو ان الحرير الذي اعطاه كان خشن الملمس حين اشترى منه اللين الملمس أو ذاق طعم الخل فكان تافهاً لا حامضاً مما هو شرط الصحة إلى غير ذلك ويشترط في

الشاهد التعدد والعدالة وربما احتمل كفاية الوثاقة لاعتماد العقلاء على الثقة في كل امورهم ولقوله عليه الصلاة والسلام (والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة) فالإستبانة تحصل بالثقة وحيث ذكرنا مباحث الشهادة في كتاب مستقل نلمع إلى الأمر في هذا المقام الماعاً فنقول يشترط في قبول الشهادة أمور .

الأول : البلوغ الشرعي على ما تقدم ميزانه .

والثاني : العقل الكامل ولو في دور التعقل في المجنون الأدواري وانما قلنا الكامل ليدخل الرشد وعدم السفاهة لبناء العقلاء على عدم الاعتناء بشهادة السفهاء وكذا من يغلب سهوه على ذكره إلا اذا اطمأن القاضي بعدم غفلته ونسيانه في حال الشهادة وانما نقول بالاستثناء لانصراف الأدلة من مثل هؤلاء كانصراف الأدلة من غير أهل الخبرة فيما يحتاج إلى الخبروية مثلاً يشهد الشهود وهم لا يعرفون الطب والأدوية بأن الطبيب اعطاه دواءاً قاتلاً أو أن فلاناً فقيه وليس لهما اطلاع عن الفقه وموازينه .

الثالث : الاسلام فانه لا يصح شهادة غير المسلم على المسلم ويصح شهادة المسلم على غير المسلم فقد قال الصادق عليه الصلاة والسلام في صحيح عبيدة تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل ولا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين أما شهادة بعضهم على بعض فلا إشكال فيه اخذاً بالتزامهم لما لزموه وفي موثقة سماعة قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شهادة أهل الملة قال فقال لا تجوز إلا على أهل ملتهم .

الرابع : الايمان على المشهور وذهب بعض إلى عدم اشتراطه وثالث إلى التفصيل فقال ان كان غير المؤمن مقصراً فيما اختاره من المذهب فلا اشكال في انه فاسق اشد الفسق فلا يكون خيراً مرضياً وعادلاً كي تقبل شهادته واما اذا كان قاصراً فمقتضى اطلاق عدة من الروايات قبول شهادته هذا فيما اذا كان المشهود عليه مؤمناً أما اذا كان غير مؤمن من سائر المسلمين فشهادة بعضهم على بعض مقبولة وتفصيل الكلام في محله .

الخامس : العدالة كما عرفت بعض الكلام فيه .

السادس : طهارة المولد وقد دل على هذا الشرط جملة من الروايات ولذا اشترطها المشهور فلا تقبل شهادة ولد الزنا سواء كان الزنا من الطرفين أو من طرف المرأة أو من طرف الرجل لإمكان ذلك فاذا جبر الرجل المرأة أو واقعها في حال النوم أو السكر مثلاً فالولد من طرفها ولد حلال ومن طرفه ولد زنا وكذلك العكس وفائدة هذا التفريق يظهر في الارث ونحوه ولا منافاة بين أن لا يكون مقصراً هو ومع ذلك لا تقبل شهادته حيث أن الشارع اراد احاطة الزنا بجملة من الاحتياطات للتنفير من ذلك العمل كالمرض المعدي يحتاط حوله احتياطات كثيرة حتى لا يسري مع كون المريض في الغالب غير مقصر ثم شهادة النساء تعتبر في بعض الأمور ولا تعتبر في بعض الأمور كما أن في بعض المواضع يحتاج الأمر إلى شهود أكثر من الاثنين كالزنا واللواط ويجب تحمل الشهادة اذا اشهده المشهود له أو المشهود عليه كما يجب اداءها ففي صحيح هشام عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿**ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا**﴾ قال قبل الشهادة وقوله ﴿**ومن يكتمها فانه آثم قلبه**﴾ قال بعد

الشهادة لكن الظاهر أن الوجوب كفائي لا عيني كما أن المنصرف من الأدلة كون الشهادة في الأمور المهمة أما الأمور الجزئية كطلب زيد من عمرو فلساً فمنصرف عن الأدلة نعم انما يجب الشهادة تحملاً واداءاً فيما اذا كان الشاهد جامعاً للشرائط المتقدمة أما غير الجامع فلا دليل عليه ودليل الاقتضاء بالجمع بين الأدلة يقتضي هذا الاستثناء ولا يجوز الشهادة فيما اذا سبب ضرراً على المشهود عليه كحبسه وهذا هو المشهور بين الفقهاء ففي صحيح محمد بن القاسم عن ابن الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل من مواليه عليه دين الرجل مخالف يريد أن يعسر ويحبسه وقد علم الله انه ليس عنده ولا يقدر عليه وليس لغريمه بينة هل يجوز له ان يحلف له ليدفعه عن نفسه حتى ييسر الله له وان كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوا انه لا يقدر هل يجوز أن يشهدوا عليه قال لا يجوز ان يشهدوا عليه ولا ينوي ظلمه وقد المعنا إلى مثل هذه المسألة فيما سبق في ان هل يجوز قول الانسان كلياً بما يطبق على الصغرى المنحرفة أم لا .

ثم المشهور شهرة عظيمة عدم قبول شهادة الفرع إلا عند تعذر حضور شاهد الأصل واستبدل له بالاجماع المدعي وبعض الروايات لكن بعض الفقهاء ككشف اللثام وغيره ذهبوا إلى إطلاق جواز القبول لأن الاجماع منقول ورواية محمد بن مسلم الدالة على ذلك ضعيفة ثم انه حيث يعتبر الشاهدان أو الأربعة الشهود فمقتضى الانصراف من اعتبار التعدد لزوم توارد شهادة الكل على شيء واحد فلا تقبل الشهادة مع الاختلاف زماناً أو مكاناً أو شرائط كما اذا شهد احدهما بالبيع أو الغصب والآخر بالإقرار بالبيع أو بالغصب أو شهد احدهما بالشيء في الصباح

والآخر في المساء أو شهد احدهما بالشيء في بغداد والآخر في البصرة أو شهد احدهما بسرقة دينار والآخر بسرقة درهم أو شهد بعضهم بالزنا في حال لبس المرأة اللباس الأحمر والآخر في حال لبسها اللباس الأبيض إلى غير ذلك وكذا يشترط في قبول الشهادة مطابقتها للدعوى فان خالفت الشهادة للدعوى كلاً أو بعضاً فتنفيذ الشهادة انما يكون من باب اطلاق قبول البينة لا من باب ان البينة مطابقة للدعوى فاذا ادعى عليه داراً وشهد الشاهدان بأنه يطلبه دكاناً فان رد المشهود له شهادتهم فبها والا كانت الشهادة دالة على طلبه منه دكاناً أما دعواه الطلب للدار فهي ملغية وللشاهد في غير مقام التدليس والكذب بإضاعة الحق ونحو ذلك تصحيح الشهادة على وجه تكون مثمرة عند الحاكم فيشهد شاهد الغصب على الملك فقط من دون ذكر السبب وكذا شاهدا البيع والهبة اللازمة إلى غير ذلك وتحرم شهادة الزور فانها كذب وافتراء واضرار وإغراء وفي جملة من الروايات التحريم الأكيد حتى ان الصادق عليه الصلاة والسلام قال في صحيح هشام شاهد الزور لا تزول قدماه حتى تجب له النار ومنه يظهر حرمة الشهادة مع الشك والظن لاحتمال الكذب ولا أصل يقتضي نفيه بل الأصل عدم موافقة الكلام للواقع وفي بعض الروايات عنه صلى الله عليه وآله وسلم مشيراً إلى الشمس على مثل هذه فاشهد أو دع وهناك بحث طويل في رجوع الشاهد عن شهادته وفي فروع المسائل المتقدمة مذكورة في كتاب الشهادات وانما اردنا في هذا المقام الالماع إلى الشهادة في الجملة .

أما الثالث : من وسائل الإثبات فهي الكتابة في الجملة والكتابة أولاً وبالذات لا دليل عليها في الاستناد اليها ولذا اشتهر بين الفقهاء انه

لا اعتبار بالكتابة لكن اذا كان دليل على انها صادرة ممن له الحق بالجد سواء كانت كتابة نفسه أو كتابة غيره بإملائه أو تصديقه كانت حجة اذ هي بمنزلة الإقرار وقد قال سبحانه ﴿**يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ فانه لولا الحجية فيما استثنيناه لم يكن وجه للكتابة كما انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لأكتب لكم كتاباً إلى غيرها من الروايات وعلى هذا فالإمضاء بما هو إمضاء لا اعتبار به وانما اعتباره من جهة انها بدون الإمضاء محتمل لعدم كونها من الكاتب أو عدم كونها بقصد الجد أما ختم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كتبه المرسلة إلى الملوك والرؤساء فلأنه لم يكن تلك الكتب بخطه الشريف والا فلو علم الانسان بأن الخط خط فلان وانه كتبه بقصد الجد أو بخط غيره مع تصديقه له لم يحتج إلى الإمضاء ولذا قال الفقهاء بأن القاضي يكتب ما حكم به فانه لولا الحجية لم يكن وجه لذلك ومما تقدم ظهر أن الكتابات فوق الفرش للصلاة ونحوها وفي ظهر الكتب بان الكتاب وقف أو ملك لفلان أو ما أشبه ذلك وكذلك الأختام بدون القرائن الخارجية لا دليل في الاعتماد عليها ولو رأينا خط الشخص أو إمضائه الذي لا نشك بانهما له فالأصل صدورهما بقصد الجد كما في الفاظه للأصل العقلائي الجاري في اللفظ فانه جاز فيه أيضاً لكن هل اعتبار ذلك مطلقاً أو بالقدر المتعارف فاذا رأينا مثلاً خط زيد بأن عمرواً يطلبه ديناراً وكان التاريخ قبل خمسين سنة مما لا يعتاد بقاء الدين في مثل هذه المدة الطويلة فهل هو معتبر أم لا احتمالان من الاستصحاب ومن أن العرف والعادة (ـ مما يسمى بالظاهر ـ على التفصيل الذي ذكرناه فيما تقدم) قاضيان بالأداء لكن في مثل الوصايا والأوقاف الاثلاث وما أشبه

مما يعتاد البقاء سنوات طويلة لا ظهور عرفاً على الخلاف فالاستصحاب محكم ثم في الأوراق التي تطبع من أصول خطية مثلاً اللازم الدقة فيها أكثر حيث امكان التزوير بتجميع الخط من كتابة انسان خصوصاً اذا كانت الصورة عن غير خطه ولكن بختمه حيث يمكن جمع ختمه من مكان آخر مع تلك الصورة ثم أخذ الصورة منهما مما يظهر انهما أخذا من ورقة واحدة والحال انهما أخذا من ورقتين ولا فرق بين مختلف الأوراق فيما ذكرناه ففرق بعض القوانين بين الاسناد الرسمية وغير الرسمية لا دليل شرعي أو عقلي عليه وحال الواح المقابر مما يتخذ دليلاً على أن هذه المقبرة لفلان أو لغيره حال سائر الكتابات أما دفاتر التجار مما يعتمد عليها القانون كثيراً في المنازعات بين التجار فانها لا تزيد عن سائر الخطوط والكتابات وربما يستدل على حجيتها بانها من باب الظهور بالمعنى الذي تقدم وبأصالة الصحة في كتابته لأن الأصل صحة عمل الانسان لساناً وقلماً كصحة سائر اعماله وبالإطمينان الحاصل من دفتر التاجر وبالسيرة المستمرة بين التجار لكن ما عدا الاطمئنان لا حجية فيه والاطمئنان حجة من باب انه علم لا انه دفتر تاجر فكلما حصل الاطمئنان يكون الأمر مستنداً اليه أما الصوت في المسجلة فالكلام فيها كالكلام في الكتابة لإمكان التجميع كما أن الصور التلفزيونية لا حجية فيها لأمكان التجميع أيضاً وهكذا حال الصور الفتوغرافية كما أنه يأتي في هذه امكان الإكراه ونحوه بالاضافة إلى انه يأتي فيها أيضاً احتمال التزوير بأن يسجل صوت يشبه صوت المنسوب اليه أو تكون الصورة تمثيلية لا واقعية وبصمات الأصابع حالها حال المذكورات وفي كل ذلك اذا حصل الاطمئنان فهو المعتمد والا فليس دليل شرعي أو عقلي على

الحجية فيها بايداني روايت كه حالاً ميخو انيمش در آنجا نوشته شودكه قضات متعدد صحيح است ففي الآية الكريمة فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها وفي حسنة داود بن الحصين بطريق الشيخ عن الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر إلى افقههما واعلمهما بالأحاديث واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الآخر كما أن هناك رواية أخرى مفصلة هي مقبولة عمر بن حنظلة المشهورة في كتب الفقه والحديث وعلى هذا فلا بأس بكون القضاة متعددين بل هو أولى من القضاء الفردي مما يستفاد منه الملاك فان صدر الحكم بالاتفاق منهم ولو بتوسط واحد منهم بالوكالة عن الآخر فهو وان صدر بالأكثرية فان سكت الأقلية عن الرأي نفذ الحكم أيضاً وان حكمت الأقلية بخلاف الأكثرية فان لم يكن بينهم أعلم أو أورع أو ما أشبه فحكم الأكثرية هو المنفذ لدليل الشورى الوارد في الكتاب والسنة وان كان بينهما اعلم فان كان في الأكثرية فلا اشكال في التقديم أيضاً واذا كان في جانب الأقلية وففي المسألة احتمالان

الرابع : من الأمور التي يستند اليها في القضاء الحلف ومن المعلوم أن الحلف بالنسبة إلى المسلم انما يكون بالله سبحانه وفي غير المسلم بما يعرفه مقدساً وللحلف موارد وان كان بعضها للتأكيد .

الأول : في مقام الدعوى فانه على المنكر كما في الحديث (انما اقضى بينكم بالبينات والإيمان) اذا لم يكن للمدعي البينة أو يحلف المدعي اذا رد المنكر عليه اليمين .

الثاني : في مقام ارادة اثبات ان ما يقوله حق كما يتعارف في المحاكم ونحوها حيث يحلف الشخص أن كل ما يقوله حق ثم يبدء بالكلام .

الثالث : في مقام الوفاء كما يتعارف حلف نواب المجلس ورؤساء القوى الثلاث على انهم يعملون بالدستور وبصالح الأمة .

الرابع : الحلف لأجل عمل أو ترك كأن يحلف ان يفعل كذا أو يترك كذا والحلف الذي هو مورد الكلام في الاستناد هو الحلف في الدعاوي قد ذكرنا تفصيل الحلف ومعناه في كتابي الإيمان والقضاء ثم حيث ان كل قوم يرون شيئاً مقدساً حتى الشيوعيين الذين يعتقدون بماركس ولينين ادخل كل القوانين الحلف في ضمن دساتيرها ولا يقال انه لا فائدة للحلف إلا للمتقين فلا يمكن ادخاله في مناهج القوانين القضائية وغيرها والا فأي مانع من أن يحلف كذباً كما يقول كذباً فانه يقال ذلك منقوض بالشهادة فأية فائدة فيها فان غير المتقي ايضاً يشهد كذباً واظهار الفرق بينهما بأنه يمكن اظهار كذب الشاهد بالأسئلة المكررة منقوض بأنه يمكن اظهار كذب المنكر بالأسئلة المكررة أيضاً والحاصل أن الحلف والشاهد بمنزلة واحدة فأما أن يقبلا معاً أو يرفضا معاً واذا حصل الحلف بموازينه انتهت الدعوى نعم اذا ظهر كذب الحالف كان حاله حال ظهور كذب الشاهد وقد ذكرنا في بابه انه اذا كان أهل دين لا يخاف من الحلف بمقدساته ويخاف من الحلف بغيرها حلفه القاضي بذلك لأن المقصود من الحلف الردع ولا يحصل الردع إلا بما يخاف منه لا بمقدساته حسب الفرض فالحلف بمقدساته غير منتج وفي رواية السكون عن ابن عبدالله عليه السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام

استحلف يهودياً بالتوراة التي أنزلت على موسى وعن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الأحكام فقال لكل دين ما يستحلفون به وعن محمد بن قيس قال قال أبو جعفر عليه السلام قضى علي عليه السلام فيمن استحلف أهل الكتاب بيمين صبر أن يستحلفه بكتابه وملته وعن محمد بن مسلم قال سألته عن الأحكام فقال تجوز على كل دين بما يستحلفون قال وقضى أمير المؤمنين عليه السلام فيمن استحلف رجلاً من هل الكتاب بيمين صبر ان يستحلفه بكتابه وملته .

الخامس : من أسباب اثبات الدعوى الإمارة وهي ليست توجب العلم لكن كثرة كونها طريقاً إلى الواقع في قضايا متعددة ومتكثرة أوجبت جعل العقلاء لها من دلائل الإثبات وهي على قسمين .

الأول : الإمارات الشرعية التي قبلها الشارع دليلاً مثل كون شيء في يد انسان وتحت تصرفه فانه وان أمكن انه استولى عليه بالقوة أو انه كان تحت استيلائه برهن أو اجارة أو مضاربة أو وديعة أو عارية أو وقف أو ما أشبه ثم لما فقد المالك أو الموقوف أو المتولي أو شبه الفقد ادعاه المستولي إلا أن العقلاء لا يعتنون بهذه الاحتمالات لكثرة كون الشيء المستولي عليه مالاً للمستولي والامارة تعين المدعي من المنكر فالمستولي هو المنكر والذي يريد سلب استيلائه ليكون تحت استيلاء نفسه أو نحو ذلك كما في ادعاء انه وقف عام متوليه الحاكم هو المدعي وحيث ان التصرف ليس له لسان يقول انه ملك للمستولي بخلاف مثل الشهود والسند الممضي بإمضائه المعتبر عند العقلاء تكون قرينة الإمارة أضعف من مرتبتهما ولذا إذا تعارضتا قدمتا على الإمارة وان كان الكل محتمل عدم مطابقته الواقع بل انها ظنيات عند العقلاء ولا يلزم أن يأتي ساكن الدار

مثلاً إلى المحكمة بل ربما يأخذ الاستيلاء نفس المحكمة امارة كما اذا كانت دار سكن انسان فيها ثم توفي وخلف صغاراً أو مجانين أو انقطع بسبب سيل أو زلزال أو ما أشبه فجاء انسان يدعى أن الدار له فان المحكمة تتخذ من سكناه امارة بكونها ملكاً له سابقاً ولو رثته حالاً فعلى المدعي الإثبات ومن الإمارات أيضاً الفراش على ما قاله الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم (الولد للفراش وللعاهر الحجر وهو قاعدة عقلائية على الأغلب قررها الاسلام وانما قلنا غالباً لأنه ربما لا يكون امارة عقلائية كما اذا كان مع المرأة الزوج والصديق كما يتعارف في بعض البلاد الغربية أو كانت مسلمة غير مبالية فجاءت بولد يحتمل أن يكون لهذا أو لهذا فان الفراش جعل امارة كونه للزوج لا للصديق مع ان ملك هذا الفراش ليس امارة عقلائية نعم في غير المسلم يلزم بما التزم سواء كان التزامه بالقرعة أو بأغلبية المعاشرة من هذا أو هذا أو بالقيافة أو بغير ذلك ومثل تطابق الطرفين على الزوجية أو القرابة أو المعاملة ومثل الدعوى بلا معارض إلى غير ذلك من الامارات الشرعية المذكورة في كتاب القضاء .

الثاني : الامارات القضائية بمعنى أن الشارع لم يجعل شيئاً امارة وانما الحاكم بالقرائن المفيدة لاطمئنان يقضي بأحد طرفي القضية فيما لم يكن هناك من هذا الجانب وذاك الجانب معاً كمثل الشواهد التي كان علي عليه الصلاة والسلام يتوسل بها إلى الواقع في جملة من القضايا المنقولة عنه وقد نقلناها في أخير كتاب القضاء ومثل تصوير محل المجرم بعد قراره ومثل تصوير محل الجرم بعد وقوعه بساعات قليلة بسبب آلات خاصة ومثل قلنسوة علامة الكذب والكلاب البوليسية وخطوط الأصابع

التي تبقى آثارها على الأشياء ومثل آثار القدم ووجود منى الرجل في محل الولد أو المرأة حيث ادعيا الاغتصاب والاكراه وهكذا حال قول الخبير في الجراحات وفي الصدمات وفي اصطدامات السيارات وقول المولد بأنها قد أجهضت حيث ترى آثار الحمل المجهض في ما ادعت أن الأجهاض صاربفعل فلان مثلاً والحاكم لا يدري انها هل أجهضت ام أن أصل الدعوى مكذوبة أو قولها بانها بكر أو ثيب إلى غير ذلك من الإمارات الطبيعية أو الحديثة بواسطة الاختراعات الجديدة أو الإمارات التي يراها الخبراء الفاحصون للمحل وبعض هذه الإمارات داخلة في الإمارات الشرعية من القسم الأول .

ثم ان الإمارة الشرعية والقضائية إذا تعارضتا قدمت الشرعية إلا إذا كان القاضي يرى عدم توفر شروط الشرعية فيقدم القضائية حسب الاطمئنان .

(مسألة) نذكر في هذه المسألة بعض ما يهدر حقوق الناس مما كثرت في هذا الزمان وذلك خلاف الشرع والعقل وانما ذكرناه هنا من جهة ارتباطه بالحقوق سلباً .

فمما يهدر الحقوق هي الادارات الحكومية فيجب أن تقف الأمة دون تكونها ونموها والمراد الإدارات التي توجب الروتين واللّف والدوران واللعب بالأوراق لا أصل الإدارات الضرورية فان القوانين الزائدة على القدر الضروري أوجبت التضخم في الادارات وجعلت كل شيء من أمور الحياة والمماة، في حلقة مفرغة من الأخذ والعطاء والدوران واحراق الأوقات والأموال وغيرهما في مختلف الادارات حتى ادارات الموت فالتجهيز الطبيعي الذي كان في السابق لا يكون له أكثر من الذهاب بالجنازة إلى المغسل ثم إلى المقبرة ودفنها بعد اجراء المراسيم عليها بينما نرى اليوم ان الأمر يحتاج إلى عشرات الروتينيات بالاضافة إلى الضريبة الباهظة التي تأخذها الدولة للأرض وغير الأرض وعلة الروتين الجهل والغرور والفخفخة وهذا ليس في العالم الثالث فحسب وان كان ذلك في اوجه في هذا العالم بل في العالم الديمقراطي أيضاً فقسم من تضخم الادارات وكثرة الموظفين نشأ من جهل الحكام وحتى اذا كانوا باسم مجلس الأمة وانتخبهم الناس انتخاباً حراً فانه مثلاً كان بناء الدار سابقاً بدون أي تشريف كما يذكره من يذكر الأمور قبل نصف قرن فالمريد للبناء داراً أو دكاناً أو حماماً أو ما أشبه ذلك أو تعميرها لم يكن عليه إلا أن يرى المعمار صباحاً بعد صلاة الفجر أو قبلها ويطلب منه بناء دار بهذه المواصفات وما عليه بعد ذلك إلا أن يعطي المال كل اسبوع مرة لذلك المعمار وهكذا في الترميم حيث كان كل شيء حراً سواء الهندسة

أو اجهزة البناء أو العمال أو غيرهم أما اليوم فتشريفات كثيرة وأحياناً تستوعب سنوات تحف ببناء دار وغير الدار من المباني بالاضافة إلى الاحتياج إلى ثبتها في الادارة بتشريفات كثيرة بينما سابقاً كان الثبت عبارة عن الحضور عند عالم المحل وهو يكتب ورقة صغيرة احياناً لم تكن تجاوز الكف بملكية الدار لفلان ويمضيها العالم وصاحب الدار وشاهدان وينتهي كل شيء ولم يستوعب من الوقت إلا عشر دقائق أو ما أشبه ومن المال إلا ثمن الورق أما الحكام الجهلة بموازين الحياة وان كان خريجاً من أعلى المعاهد فيرون اللف والدوران حتى ينتهي إلى هذه الأمور المؤلمة التي نراها أمام اعيننا في كل العالم فحال هؤلاء الحكام حال من يمشي في الظلام فانه يلف ويدور نحو الهدف واحياناً يصل بعد طول طريق وتعب واحياناً لا يصل والغرور ثاني الأثافي حيث أن الحاكم يريد إثبات شخصيته بتكبيل الناس وتقييدهم وهو يرى نفسه فوق الآخرين وان نظامه فوق الأنظمة وان كل اموره بدقة وبهذه الأمور يكون مثلاً للشعر المعروف .

يا ذا الذي تدعي في العلم جمهرة　　حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

والفخفخة فوق الغرور فان الغرور عبارة عن صفة في داخل الانسان يسبب له ان لا يعلم وهو لا يعلم أنه لا يعلم بينما الفخفخة في داخل الانسان الذي يعلم أنه يفعل باطلاً ومنحرفاً وانما حب الظهور والاستعلاء يوجب له ان ينتحل الكبر والعظمة ونتيجة الروتين هو هدر الأموال والأوقات والكرامات وغير ذلك بالاضافة إلى ايجاد التوتر في المجتمع والحيلولة دون تقدمه إلى الإمام اذ المال والوقت الذين يجب أن يصرفا في التقدم يصرفان في الجمود والتخلف الروتين يحول دون

الحريات والعمل من منطلقها أما العلاج للروتين حيث يراد الغائه فهو بالاستشارية في الحكومة أولاً والعلم باسباب الحياة وتحري الواقع والحقيقة ونبذ الأنانية والفخفخة ثانياً .

وبعد هذه المقدمات الأمر بحاجة إلى التدرج بأن تشكل في كل فئة من فئات الدولة كالقوى الثلاث ونحوها جمعية متصفة بالصفات الحميدة فتلغى الدوائر دائرة دائرة والقوانين قانوناً قانوناً ولا يبقى منها الا بقدر أقصى الضرورة حتى تعود إلى الناس حرياتهم وإلى الأمة عزتها وكرامتها هذا كله بالنسبة إلى هدر الحقوق بسبب القوانين والدوائر الحكومية وهناك نوع آخر من هدر الحقوق بين الناس انفسهم فان حق السبق في الصفوف يهدر غالباً وقد ورد ان (من سبق إلى ما لم يسبق اليه مسلم فهو احق به) بالاضافة إلى رؤية العرف كونه حقاً فيشمله اطلاق ادلة (لا يبطل حق المسلم) ثم ان الصف قد لا يكون طرفه انساناً كالمتواردين على المشرعة وما أشبه وهنا لا حق لتقدم اللاحق على السابق الا اذا كان لمحذور أهم أو مساو بحيث يكون اللاحق أهم كما اذا مات اللاحق عطشاً اذا وقف في الصف أو كانت الأهمية فيهما متساوية فلهذا حق السبق وللّاحق حق يساوي حق السبق فيتزاحمان ويكون الأمر مخيراً وقد يكون طرفه انساناً سواء كان الانسان المباشر كالبقال والخباز وما أشبه أو الانسان غير المباشر كمن وضع حنفية الماء للشرب أو فتحة البنك لإلقاء المال فيها أو أخذه منها وفيما كان الانسان طرفاً يكون الأمر على قسمين :

الأول : أن يكون موظفاً من قبل الدولة الصحيحة المشترطة بمراعاة حق السبق كما ذكروا بالنسبة إلى القاضي في كتاب القضاء وهنا

يلزم مراعـاة حق السابق إلا بالاستثناء الذي ذكرناه .

الثاني : ان لا يكون كذلك وهنـا الاختيار بيـد الطرف أي الخبـاز ونحوه اذ لا دليل عـلى وجوب اعطـائه السـابق قبل الـلاحق بل دليـل السلطنة على المـال والنفس محكمة إلا اذا كـانت هناك أهميـة مثل مـوت اللاحق جوعاً مثلاً أو موته عنـد الطبيب في الصف من جهـة نزف الـدم ونحـوه حيث ان دليل الأهميـة حاكمـة على دليـل السلطنـة وقـد ذكـروا وجوب تقديم الميت الذي يخشى فساده فيما كان مؤخراً على الميت المتقـدم الذي لا يخشى ذلك فيه نعم لا اشكال في استحبـاب مـراعـاة الشخص السابق إلا اذا سقط بنفسه حقه والاستحباب انما هو لـلأصل ولما روى عن رسـول الله صلى الله عليـه وآله وسلم في هـذا البـاب حيث راجعـه اثنان فاعطى الحق للسابق منهما فان مراعاة السابق في غير الواجب اذا لم يكن محـذور حق اخلاقي بـلا اشكال كما اذا كـان الـلاحق مـريضـاً أو ضعيفاً او امرأة أو طفلاً أو شيخاً كبيراً أو انساناً محترمـاً لعلم أو تقوى أو ما أشبه ذلك وقد اعتاد القانون في الآونة الأخيـرة في صفوف السيارات في تقـاطع الشـوارع اعطاء حق المـرور في الطرف الأكـثر سيارة في قبـال الطرف الأقل سيارة وان كان الأقل سابقاً زمانيـاً فهل ذلـك من الحق أو ان الحق للسـابق القليل استـدل للثاني بمن سبق ولـلأول بأمـور مثـل لا ضـرر فان مـائـة سيـارة في قبـال خمس سيـارات يتضـررون في أوقـاتهم وأموالهم حيث لا يصح اطفاء السيارة فيصـرف وقود أكـثر وبانـه مقتضى نظم عموم الأمور حيث أن النظم يـلاحظ الأهم وقد قـال عليه الصـلاة والسلام (نظم امركم) وانه اذا قدم السابق الأقـل تغلق الطرق الفـرعية في طرف الصف الأطول عـلى السيارات التي تـريد الخـروج من الطريق

الفرعي وذلك بأخذ الطريق أمامهم وهو غير جائز بنفسه ولا يبعد كفاية هذه الأدلة في تقديم الصف الأطول من باب لا ضرر العام لا اللا ضرر الخاص حتى يقال انه شخص وربما لا يكون لا ضرر شخصي فهو مثل امر الحاكم بصب كل لبن حيث جاء الوباء مع أنه يعلم أن بعض الألبان لم يصب بالوباء على ما ذكرناه في بعض الكتب الفقهية أما اعتياده عند صف الخبازين في تقديم من يريد خبزاً واحداً أو اثنين على الصف للتقليل من الكثرة على الخباز مما يثير الاستفزاز ويضيق على المارة ويوجب التنازع فان كثرة الأفراد أقرب إلى التنازع من قلتهم فهو راجع إلى نفس الخباز في غير الموظف وكيفية التوظيف في الموظف على ما ذكرناه سابقاً نعم يجب على الدولة الشرعية توظيف الموظف والشرط عليه بأن يلتزم بقانون (في شيء) بقي شيء وهو ان السيارات المتدرجة في الوصول إلى الموقف لاحق لها عرفاً في أخذ اللاحقة المسافر قبل السابقة لكن ذلك مستحب حسب السبق الذي ذكرناه لأن المسافرين لهم الحق في أية سيارة يركبون كما ان السائق له الحق في اركابهم إلا اذا كانوا موظفين على ما تقدم أو اشترط صاحب الموقف عليهم ذلك فيكون الأمر واجباً من جهة الشرط ثم انه لو خالف اللاحق في مورد الوجوب فالظاهر أنه خلاف التكليف فقط لا الوضع وفي مورد الشرط في الموقف وما أشبه من العقد وغيره في الموظف ونحوه لصاحب الشرط ابطال العقد من جهة خيار تخلف الشرط والظاهر أن اللاحق له حق في اشتراء حق السابق لاطلاق الأدلة إلا اذا كان هناك محذور كاشتراط صاحب الموقف أو الدولة الصحيحة مراعاة حق السبق على كل حال كما أن الظاهر أن من يأخذ مكاناً له الحق في أن يذهب ثم يرجع كما هو المتعارف فهو كمن يعلم مكانه في السوق

والمسجد على التفصيل المذكور في إحياء الموات اذا لم يكن من اعطى حق السبق كصاحب الموقف لا يقبل بذلك ولا بأس ان تتكلم في أخير هذا المبحث حول كيفية انقاذ حقوق الف وخمسمائة مليون مسلم وقعوا ضحية المشكلات التي لا تعد بسبب عدم توفر الأسباب الكفيلة لحياة حرة كريمة لهم وذلك يمكن باذن الله سبحانه وتعالى بعدة اسباب لعل من أهمها ايجاد وكالة اسلامية في احدى البلاد شبه الحرة تكون لها فروع في بلاد أخرى تعني هذه الوكالة بالأمور التالية :

الأول : المورد المالي بالأوقاف وما أشبه لتمشية أمور هذه الوكالة بكافة موظفيها وفروعها والملتفين حولها مع وضوح أن الوكالة يلزم عليها أن يكون لها أشخاص يملأهم الحماس والتعقل والهدوء واللاعنف وسعة الصدر وبعد النظر وان يكونوا متقين وذوي اخلاق حسنة هاجسهم جمع الكلمة والهدف وهم مرتبطون بالمرجعية كل المرجعية لا مرجعاً واحداً كما يلزم أن يكونوا بعيدي النظر وصبورين في تنظيم الأمور مرحلة مرحلة فليس افرادها موظفين بما لهذه الكلمة من معنى لوضوح الفرق بين الموظف وبين الممتلىء حماساً لقضية ما .

الثاني : اخراج جرائد ومجلات بالمستوى الاسلامي حسب منطق العصر باللغات المختلفة بعيدة عن كل الادارات القومية واللغوية والعرقية والجغرافية وما إلى ذلك حتى تكون هذه الجرائد والمجلات والنشرات وما أشبه مورد استفادة الجميع حتى غير المسلمين فلا تكون بحيث تستفز مشاعرهم حتى مشاعر المتسلطين على رقاب المسلمين من الشرقيين والغربيين قال سبحانه (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله

فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقال علي عليه الصلاة والسلام (اني اكره لكم ان تكونوا سبابين) .

الثالث : الارتباط بكل الجرائد والمجلات الاسلامية في الحال الحاضر والتعاون بينها وبين مجلات وجرائد الوكالة وكذلك الارتباط بكل دور النشر والمكتبات والمؤسسات الثقافية وهكذا الارتباط بالإذاعات والتلفزيونات والجرائد والمجلات غير الاسلامية للاستفادة منها بالقدر الممكن .

الرابع : ايجاد مراكز للدراسات حول العالم الاسلامي من دراسات اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو عسكرية أو تربوية أو غيرها لمعرفة العالم الاسلامي ككل ومن دراسات حول مختلف ابعاد العالم الغربي والشرقي تهيأ بسبب هذه الدراسات موسوعات في كل الأبعاد المعنية وهكذا تهيء دراسات حول مختلف كتب التراث المنتشرة في كل العالم وجمع ما أمكن من أصولها أو صورها في مكتبة اسلامية عامة .

الخامس : تهيئة كتب عقائدية وسياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها لتكون مرشدة للأفكار والمذاهب والتيارات والاتجاهات الاسلامية في كل العالم ليستفيد منها المسلم وغير المسلم ونشر تلك الكتب في سطح العالم بمختلف اللغات ومتفاوت المستويات .

السادس : ايجاد مركز معلومات كمبيوترية حول العالم الاسلامي بشخصياته العلمية والمالية والدينية وغيرها واحزابه ومنظماته ودور نشره وثقافاته ووسائل اعلامه وسائر الشؤون الجغرافية والاقتصادية وما إلى ذلك المرتبطة به .

السابع : الإهتمام للتنسيق بين مختلف النشاطات الاسلامية من نشاطات مرجعية تنظيمية والمفكرين والمؤلفين ودور النشر وكذلك التنسيق بين الجهات العامة في الساحة وبين أصحاب الأموال حتى يساعد كل طرف الطرف الآخر في بعده الذي يسير هو فيه .

الثامن : جمع العقول المفكرة المنتشرة في كل العالم والتنسيق بينها وربطها بالأماكن التي تنفع بسببها بلاد الاسلام والهدف الاسلامي كما تنفعهم بالذات أيضاً فان في العالم عقولاً اسلامية منتشرة في شرق الأرض وغربها لكنها تعيش كل واحدة منفردة عن الأخرى مما يضر ذلك بنفسها وبغيرها وبالهدف بصورة عامة .

التاسع : استنهاض المسلمين الذين هم في البلاد غير الاسلامية وجمع كلمتهم وتشكيل الأحزاب الصحيحة والمنظمات والجمعيات فيهم وترفيعهم إلى المستوى الحضاري العالمي المطلوب من امثالهم في العصر الحاضر .

العاشر : تعريف الأحزاب والمنظمات والجمعيات ووسائل الاعلام والمفكرين غير الاسلاميين بمآسي المسلمين وهدفهم من النهوض فان غير المسلمين فيهم افراد كثيرون يحبون الانسان بما هو انسان ويحنون للمظلوم بما هو مظلوم ويستعدون للأخذ بايديهم حتى يرفعوا ظلامتهم كما كان الأمر كذلك من القديم قال الله سبحانه ﴿**ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بان منهم قسسين ورهباناً وانهم لا يستكبرون ، واذا سمعوا ما انزل إلى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين**﴾ .

الحادي عشر : جمع المعلومات حول زيادات كل بلد من بلاد الاسلام ونواقصه مثلاً مكان له مثقفون بكثرة ومكان فيه نقص من جهة المثقفين وكذلك بالنسبة إلى الموارد الاقتصادية وغيرها ومساعدة البلاد التي فيها النقص لتكميل نواقصه من البلاد التي فيها الزيادة ومن الممكن مقدمة لقيام الدولة الواحدة الاسلامية ان تهيء بين البلاد الاسلامية سوق مشتركة وترفع تدريجياً الحدود الجغرافية بينها ويوحد النقد وترجع الأخوة الاسلامية حتى تكون الأقطار الاسلامية حالها حال المدن المتعددة في قطر واحد .

الثاني عشر : وأخيراً ايجاد بعض النماذج العلمية والعملية من الاسلام تصلح أن تكون مثلاً للحكم الاسلامي الصحيح سواء في أرائه قوانين الاسلام علمياً أو في آراءة المجتمع الاسلامي عملياً وبذلك يمحو عن الأذهان الصورة المشوهة التي يجدونها في الحال الحاضر عن القوانين الاسلامية من ناحية ومن الحكومة الاسلامية من ناحية أخرى وبذلك تقريب للمثقفين من المسلمين ومن غير المسلمين إلى الاسلام مقدمة لقيام الدولة الإسلامية الواحدة ذات القوانين الإسلامية المذكورة في الكتاب والسنة ولا يخفي إنا في هذا الكتاب لم نرد بيان الآراء الشخصية بقدر ما اردنا أبداء الملامح للحقوق والكليات التي هي مطرح النظر وذكر الجزئيات احياناً من باب المثال أو ما أشبه والا فاللازم في الحكومة الاسلامية والحقوق العامة والخاصة ملاحظة آراء شورى الفقهاء المستعينين بأهل الخبرة الزمنية من المهندسين والحقوقيين والأطباء ومن لهم صلاحية التقنين والاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين ومن اليهم فعليهم تشخيص الموضوعات وبيان الصلاحيات وعلى الفقهاء النظر في

احكام تلك الموضوعات وبذلك يمكن اكتمال القوانين والحقوق الدينية الدنيوية الصالحة للتطبيق واستشارات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعلي عليه السلام دليل على ذلك ويؤيده ما قاله عليه الصلاة والسلام كما في نهج البلاغة في كتاب له إلى معاوية انه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان اجتمعوا على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضا فان خرج عن امرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج عنه فان أبي قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى .

(مسألة) نذكر في هذه المسألة حقوق الناس في انتخاب الحكومة لأنفسهم في الإطار الذي يرتضيه الله سبحانه وليس المراد الحكومة الدينية بالمعنى القرن وسطائي في الحكومات المسيحية ولا بالمعنى الخلافة الأموية والعباسية والعثمانية في الاسلام فان تلك الحكومات اضافت على الاستبداد الدنيوي الاستبداد الديني بمعنى أن كل ما كانوا يفعلونه من هتك الأعراض وسلب الأموال واراقة الدماء وتعذيب الناس وسجنهم إلى غير ذلك كانوا يقولون أنه ارادة الله سبحانه حالهم حال الجاهليين الذين كانوا ينسبون اعمالهم الشائنة إلى الله تعالى كما ذكره القرآن الحكيم بقوله ﴿**وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آبائنا والله أمرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدئكم تعودون**﴾ بل بمعنى أن يكون الحاكم في عصر الغيبة متصفاً بالشروط المقررة في الاسلام من العلم والعدالة وغيرهما وان يكون أتى إلى الحكم باختيار الناس وتبقى في الحكم باختيار الناس وان يكون شورى بين الفقهاء وان يعمل طبق أو امر الشريعة إلى غير ذلك مما فصلناه في الكتب المعنية بهذا الشأن وأهم ما يبنى عليه الحكومة الاسلامية الحريات الكثيرة المتواجدة في الاسلام وتساوي الناس والمراد بالحريات ما يؤطر بإطار الشريعة بدون التعدي على حريات الآخرين كما أن المراد بالتساوي ان كل الناس ينالون ما يشاؤون من القدرة والمال والعلم وغير ذلك من سائر مزايا الحياة في إطار الشريعة أي لا يكون كسبه من المال الحرام أو صرفه في المال الحرام أو ان يكون قد عمل الغش والاحتكار وفتح المواخير والربا وما أشبه ذلك ولا تكون قدرته حاصلة بالاستبداد

والسلاح والقفز على الحكم ولا بقاءه بسبب ذلك ولا علمه علماً يحرف الناس عن الطريق السوي ولا يكون علمه في ضرره ولا ضرر غيره من الناس إلى غير ذلك من الشروط المقررة في الاسلام في الكتب المعنية بهذه الشؤون وقد جمعها الله سبحانه وتعالى بقوله **﴿ان ليس للانسان إلا ما سعي﴾** فسعى نفسه لنفسه وليس سعيه للآخرين ولا سعي الآخرين له وما ذكرناه يصلح أن يكون إطاراً بتعريف الحكومة الاستشارية الدينية ثم يأتي دورفلسفة الحكومة الاستشارية وانها لماذا ؟ والجواب ان الحكومة الاستشارية تأتي لفلسفة ان في ظل هذه الحكومة يعطى كل انسان حقه ويتقدم المجتمع إلى الإمام بالاضافة إلى أنها الصيغة المستفادة من الاسلام وفي مثل الإطار الذي ذكرناه يبطل دعوى الحكومةالاسلامية للحكومات الاستبدادية ولو كانت بصبغة الدين كما أن باصل الاستشارية (التي هي تعبير آخر عن الديمقراطيةالغربية بدون ملاحظة شروط الله سبحانه وتعالى) تبطل كل الحكومات التي تعمل باسم الشعب مما لم تأت إلى الحكم باختيار الناس في الأجواء الحرة أو جاءت في الأجواء الحرة ثم بقيت بدون ارادة الناس والا فمجرد ادعاء ان الحكومة في صالح الناس وانها تريد سعادتهم وخيرهم وما أشبه ذلك من الألفاظ لا تجعل جوهر الحكومة كذلك والا فأبشع الحكومات كحكومة لينين وماو وهتلر وموسيليني وناصر وصدام ومن اليهم يدعون انهم كذلك مع العلم أن الحكومات التي حكمت باسم الدين ممن ألمعنا اليهم أو باسم الشعب كهؤلاء كانوا لا يتركون جريمة لا ضد الأقليات فحسب بل ضد كافة الشعب إلا ارتكبوها ما ملئوا صفحات التاريخ بشاعة وأثما من غير فرق بين من اضطهدوا شعبهم أو سائر الشعوب كحكومة بريطانياً في الصين

والهند وحكومة أمريكا في فيتنام وايران وحكومة الأتحاد السوفيتي في الجمهوريات الاسلامية وأفغانستان وحكومة فرنسا في الجزائر وجاد إلى غيرهم في غيرها والجامع بين كل هذه الحكومات الاستبدادية دينية سميت أو غير دينية أن الوصول إلى الحكم والعمل في أمور الناس لم يكونا بارادة الناس واختيارهم ومصلحتهم وبالعكس في الحكومات الاستشارية يأتي الحاكم إلى الحكم باختيار الناس ويعمل لمصلحة الناس (المصلحة التي هم يقولون انها مصلحة لا المصلحة التي الحاكم يقول انها مصلحة) ويضاف في الدينية الاستشارية أن يكون في أطار الدين أيضاً فالجوهر في الحكومة الدينية والحكومة الديمقراطية هو اختيار الناس أولاً وأخيراً بالاضافة إلى التي ذكرناها في الحكومة الدينية من شروط الله سبحانه وتعالى وكون القانون حسب شريعته تعالى والتي تجعلها أقرب إلى الانسانية والعقل والمنطق من الديمقراطية الغربية ولك غير ذلك ليس ديمقراطياً ولا دينياً نعم الحكومة المنحرفة المصبوغة بالصبغة الدينية أسوء الحكومتين اذ الاستبدادية غير الدينية تقتل وتنهب وتهتك تحت عنوان واحد هو مصلحة الوطن بينما الدينية المنحرفة تفعل كل ذلك تحت عنوانين عنوان الوطن وعنوان ان الله أمره بهذا ولهذا مآسي الحكومة الدينية الاستبدادية أكثر من مآسي الاستبدادية الدنيوية فقط واذ قد عرفت في الأمرين السابقين لزوم أن تكون الحكومة بصلاح الناس وان الصلاح هو الذي يراه الناس صلاحاً في الإطار الاسلامي لا ما تراه الحكومة أو يراه الناس صلاحاً بالنسبة إلى الحكومات الديمقراطية وان كل حكومة ليست كذلك فهي حكومة استبدادية نقول أن من مختصات الحكومة الاستشارية دينية كانت أو غير دينية تغيير الحكومة في كل

فترة يراها الناس للتغيير صلاحاً فان هذا النوع من التغيير المقترن بالانتخابات الحرة للنواب يسبب أولاً ان النائب لا يتمكن من تجاهل آراء الناس ويمشي في غير الطريق الذي يريده الناس وثانياً الناس لا يريدون دائماً نوعاً خاصاً من الوكلاء بل ينتخبون الأصلح فالأصلح وذلك ما لا يمكن بدون الانتخابات المتجددة بين فترة وأخرى وثالثاً في كل تجربة انتخابية يزيد الناس معرفة وتجربة فينتخبون الأصلح فالأصلح وبذلك يتقدم الاجتماع إلى الأمام هذا هو التغيير الذي يطرأ في الحكومات الاستشارية على كلا قسميها وبالعكس التغيير في سائر الحكومات يكون .

اولاً : مع الأضطراب وأراقة الدماء والخراب بينما رأينا كيف ان التغيير في الاستشارية يكون مع الهدوء والنظم .

وثانياً : المنابع المادية والمعنوية تتلف في التغيير الاستبدادي بينما تلك المنابع تعرف في التقدم والصلاح والوصول إلى الهدف المنشود من السعة والرفاه والأمن والاقتصاد في الحكومة الاستشارية .

وثالثاً : تقترن طبيعة الانقلاب الاستبدادي بالإفراط والتفريط ولذا قالوا الثورة كالهرة تأكل أبناءها وبذلك تنعقد نطفة انقلاب آخر في التغيير الاستبدادي بينما ليس الأمر كذلك في الاستشاري ولذا يكون التغيير الاستبدادي من السيىء إلى الأسوء بينما في الاستشاري يكون من الأحسن إلى الأحسن ثم ان الاستشارية في الحكم معناها الأخذ برأي الأكثرية والا فلا معنى للاستشارية فاذا اعطى الناس الرأي في جو من الحرية وكانت هناك أكثرية وأقلية كما هي طبيعية في كل استشارية حرة

لاختلاف آراء الناس واتجاهاتهم ومصالحهم فلا يزعم زاعم أن رأي الأكثرية دائماً يوافق الصواب ورأي الأقلية يوافق الخطاء بل حيث لم يكن علاج افضل من هذا اتخذ العقلاء هذه الطريقة للوصول إلى الأهداف بالإضافة إلى إن ترجيح رأي الأقلية فيه نفس التسائل مضافاً إلى انه مرجوح عند العقلاء وأهل الحل والعقد الذي أشارت اليه الادلة ينحو نحو هذا المنحى أيضاً وقد ذكرنا مسألة الشورى في بعض كتبنا الفقهية وغيرها ولذا فليس للانسان أن يتصور أن من ينهزم في الانتخابات رأيه غير صحيح وان من فاز رأيه هو الصحيح بل معنى ذلك أن آراء أولئك الأقلية لم تقبل في المجتمع ولعلها تقبل في انتخابات مقبلة كما كثيراً ما نرى هذا الأمر ومن المعلوم أن الأقلية في الحكومات الاستبدادية لهم وضع سيء اذ المستبد وجهازه يرون أن الأقلية لا حق لهم في الحياة اطلاقاً بله الحياة الحرة الكريمة بينما نرى في الحكومات الاستشارية عكس ذلك فالفوز في الانتخابات للأكثرية ليس معناه الاستبداد بل معناه ان في الأكثرية الرأي الاستشاري لا للأقلية مع أن الأقلية أيضاً حاضرون في كل الأصعدة التقنينية والقضائية والتنفيذية إلى غيرها حسب كفاءاتهم كما انهم متواجدون في كل الدوائر ولهم دورهم في تغيير تلك القوى .

أولاً : بالاقتراحات الجديدة .

وثانياً : بالنقد البناء لمناهج الدولة مما يجعل الدولة دائماً في حالة حذر من الانسياق نحو العمل الإفراطي أو التفريطي .

وثالثاً : جعل الدولة في حالة تنافس دائمة مما يوجب رشد الدولة

والأمة والأقلية على طول الخط لكن اللازم وجود مؤسسات دستورية حتى تحفظ الحريات والا لوقعت الأمة ضحية الاستبداد بسبب الحزب الحاكم وان كان الشروع في الحكم استشارياً كما رأينا مثل ذلك في بعض البلاد التي ابتدأت ديمقراطية استشارية ثم تحولت إلى أبشع انحاء الدكتاتورية ومن الواضح أن تنقذ الأقلية للدولة ليست منحصرة في الأمور السياسية بل تتعدى إلى الأمور الإدارية وغيرها وبذلك يسلم الناس من طغيان الدولة عليهم لأن الحزب الحاكم يخاف من الأقلية وان لم يخف من افراد الشعب فيضطر إلى مداراة الناس وقضاء حوائجهم وعدم التعدي عليهم ثم غالباً حزب الأكثرية لا تبين البرامج الدقيقة لأهدافه خوفاً من انفضاض الناس من حوله فانه لو بين خصوصيات الاقتصاد أو الزراعة أو التجارة أو الاصلاحات التي يزمع تنفيذها لدى وصوله إلى الحكم انفض الناس من حوله لأن الاصلاح غالباً يعارضه جماعة من المنتفعين الذين يضرهم الإصلاح وعدم بيان الخصوصيات يجعل الحكم رجراجاً قابلاً للزيادة والنقيصة وفي ذلك ضرر الناس هذا بالاضافة إلى أن الحزب الحاكم يعد الناس قبل وصوله إلى الحكم مواعيد اصلاحية ثم اذا وصل إلى الحكم نسيها لما في الاصلاح من المشاكل دائماً وحزب الأقلية يقف من حزب الأكثرية بالمرصاد لكلتا الجهتين فيطالبه .

أولاً : ببيان برامجه بياناً دقيقاً لا فضفاضاً الهدف منه خداع الناس للوصول إلى الحكم وجعلهم سلماً للارتفاع على أعناقهم .

ثانياً: بتطبيق برنامجه الذي وعده عند وصوله إلى الحكم ولا يدعه يهرب من مواعيده حيث يكون في الهروب ضرر الناس وبذلك يكون أقوال

الحزب الحاكم دقيقاً مضبوطاً وذلك يوجب اطمئنان الناس بالحكومة ودقة الحكومة في مواعيدها وتطبيقاتها وبهذين يكون تماسك الاجتماع احسن وسيرهم إلى الأهداف أمتن ثم كلما كان التدافع بين الأقلية والأكثرية أكثر يكون إلقاء الضوء على مختلف جوانب الحياة لإنارة الأمة أبين فيرى الناس المشاكل وحلولها والبدائل المتعددة التي تساهم في تقديم الحياة إلى الامام أحسن وأسرع وكلما كان الحزب احسن قانوناً وهدفاً وأنضج افراداً وشخصيات يكون فرص نجاحه في الانتخابات أكثر فان الناس ينظرون إلى شيئين .

الأول : القانون بما هو قانون .

الثاني : إلى من يريد الوصول إلى الحكم بتطبيق هذاالقانون والأحزاب سواء الاسلامية منها أو غير الاسلامية انما فشلوا في العالم الثالث سواء من وصل منهم إلى الحكم أو لم يصل بسبب نقص هاتين الجهتين نقص احدهما ان الناس يريدون أن يعرفوا من الحزب ما هو منهجه في مختلف ابعاد الاقتصاد الزراعي والصناعي والتجاري وغيرها وما هو مناهجه في الحريات والاجتماعيات وفي الثقافة وفي التربية وفي السياسة وفي كيفية معالجة الجريمة والمجرم إلى غيرها وغيرها والأحزاب غالباً ليس لهم مثل هذا البرنامج وان أروا برنامجاً فهو فضفاض لا يكفي لإقناع الناس وبعد ذلك يأتي دور عمل افراد الحزب مع الاجتماع قبل وصولهم إلى الحكم وبعد وصولهم فهل يعقل أن يقبل المسلمون بعد تجارب القومية والشيوعية والبعثية بهذه المبادىء بعد ما رأوا فيها الدمار والهلاك بما لم يكن لها مثيل في تاريخ المسلمين حتى في اظلم عصورهم كعصرالحجاج وهارون والمأمون وابن زياد وعبد الملك والمتوكل ومن

اليهم وعلى أي فمن حق الأمة على الحكام الاستشارية بالمعنى الذي المعنا اليه وكل حكومة لم يطبقها فهي مرشحة بالزوال السريع كما أن كل حزب لم يكن له برامج واضحة أو لم يكن له افراد ناضجين يكون مؤهلاً لعدم الوصول إلى الحكم .

(مسألة) كما أن لكل من المريض والمجنون حقاً على المجتمع في شفائهما وان كانا بانفسهما أساءا إلى أنفسهما فأكلا مثلاً غير الصحيح مثلاً مما سبب مرضه أو جنونه كذلك للمجرم حق على الاجتماع أن يصلحه وعلى هذا يجب أن توضع العقوبة لأمرين يرتبط احدهما بالآخر .

الأول : حفظ الاجتماع عن تكرر الجريمة .

والثاني : اصلاح المجرم مهما امكن وحيث ليس للمسلم وضع الأحكام بل اللازم عليه اتباع الأحكام الواردة في الشريعة فليس المراد من الوضع الا ما للحاكم من الدائرة التي يتمكن من أن يدور فيها مثلاً التعزير بيد الحاكم والعقوبات التي توضع لخرق القوانين الثانوية كقوانين المرور التي وضعت من انطلاق لا ضرر ونحوه بيد الحاكم والعقوبات التي توضع لمعاقبة الموظف المخالف لموازين الوظيفة بيد الحاكم مثلاً يمكن أن تعقد الدولة مع الموظف عقداً لاستخدامه سنة كل يوم ثمان ساعات ويضع أيضاً شرطاً للعقد أن المخالف عالماً عامداً عليه الغرامة باقتطاع راتبه من يوم إلى اسبوع أو سجنه كذلك .

فان العقوبات الشرعية على قسمين قسم معين من قبل الشرع ويسمى بالحد وقد ذكرنا في الكتب الفقهية ان الإمام له حق العفو عن مثل هذا القسم مطلقاً مع الصلاح وقسم الأهم وقسم غير معين ويسمى بالتعزير وهي واردة في كل معصية يرى الامام الصلاح في عقوبة المجرم به وهي بين ما لم يذكر في جنسها حد أصلاً كقبلة المرأة الأجنبية والتطفيف في المكيال وبين ما لم يكن بالعنوان الأولى معصية وانما هو بالعنوان الثانوي كما ذكرنا من مثال مخالف المرور والموظف الذي شرط عليه وبين ما ذكر في جنسها لكن لا في هذا النوع كالسرقة من غير حرز .

ثم انا قد ألمعنا سابقاً إلى ان الجرائم في الإسلام أقل من الجرائم القانونية بنسبة واحد في المائة مما قررها قوانين الغرب الديمقراطي أو أقل من هذه النسبة وذلك بنسبة كثرة الحريات في الاسلام إلى الحريات في القوانين الديمقراطية كما ألمعنا إلى ذلك في كتاب (الصياغة) وكتاب (نريدها حكومة اسلامية) هذا بالاضافة إلى أن الجرائم الاسلامية انما تكون جرائم في الجو الاسلامي بمعنى أن الجو اذا كان اسلامياً كان حد السرقة كذا وحد الزنا كذا كما ألمعنا اليه في كتاب (الممارسة) فانه كيف يمكن أن يقال للسارق لا تسرق وهو جائع ولا يتمكن من تحصيل لقمة العيش وكيف يمكن أن يقال للزاني لا تزني وهو لا يملك أن يتزوج اطلاقاً ويؤذيه قضايا جنسه بما يسلب طاقته وقد قال سبحانه **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾** وقال **﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾** وقال **﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾** وليس المراد ما لا طاقة اطلاقاً فهل من المعقول ان الله كلف سائر الأمم بما لا طاقة لهم أو ان يطلب الانسان من الله ان لا يحمله ما لا طاقة له به فهو مثل ان يقول الانسان لله سبحانه وتعالى **﴿ربنا لا تحملنا الطيران إلى السماء بدون الوسائل﴾** **﴿وربنا لا تحملنا جمع المتناقضين والمتضادين﴾** أليس التكليف بذلك محالاً لا يأتي من عاقل فكيف من الله سبحانه وتعالى العليم الحكيم الرؤوف الرحيم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الرفع (ما لا يطيقون) فهل رفع ما لا يطيقون خاص بهذه الأمة وعليه فالمراد ماهو في آخر الطاقة كما قال سبحانه **﴿وعلى الذين يطيقونه﴾** أي آخر طاقتهم على بعض التفاسير كما أن **﴿ما لا يعلمون﴾** لا يمكن ان يكون خاصاً بهذه الأمة الا اذا أريد به في قبال الاحتياط والا فقد قال

سبحانه ﴿ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ إلى غير ذلك من الكلام في حديث الرفع مما ليس المكان موضع الأسهاب فيه أما الجرائم في الجو غير الاسلامي فمنها ما لأحد ولا تعزير له اطلاقاً كما ورد في أكل المخمصة وكما ورد في المرأة المضطرة إلى الزنا ومنها ما له شيء من التعزير لأن الشخص تمكن من أخذ نفسه لكنه انسان آني الجريمة أو كان يتمكن من الجريمة الأخف لكنه ذهب إلى الجريمة الأبشع كما لو تمكن من الاستمناء وهو مضطر اضطراراً شرعاً إلى أفراغ نفسه ويذهب إلى الزنا أو ما أشبه ذلك وحيث ليس الكلام موضع هذا البحث نتركه لمجاله فان الدولة اذا وفرت الحريات الاسلامية كحرية الزراعة والصناعة والتجارة والاكتساب والثقافة وحيازة المباحات من الأرض وغيرها حتى تمكن كل انسان من تحصيل لقمة العيش والسكن في مسكن يقيه الحر والبرد واللباس والتزويج وما يعالج به نفسه حال مرضه وينفق منه على عياله وكان هناك بيت مال ينفق على العاجز ولم تكن الأجواء فاسدة بالنساء المغريات وحانات الخمور والتلفزيونات التي ترى النساء العواري والرقص والغناء المهيج والمدارس والمسابح المختلطة ولم تكن اجواء اكراهية للعمال والفلاحين بأن يعملوا ليل نهار ثم يأخذوا من الأجور دون حقهم على ما ذكرنا تفصيله في (كتاب الاقتصاد) في مثل هذا الجو الايجابي من ناحية والسلبي من ناحية أخرى يقول الشرع اذا زنا فهو مجرم واذا سرق فهو مجرم واذا شذ جنساً فهو مجرم واذا شرب الخمر فهو مجرم واذا قامر فهو مجرم لهم تلك الحدود والتعزيرات المقررة شرعاً أما اذا أباح القانون الخمور والفجور وفتح المواخير والحانات ومراكز الشذوذ الجنسي وبثت وسائل الاعلام من الراديو والتلفزيون والسينمات والنوادي

والجرائد والمجلات والفيديوات، كل عمل مشين فهل من الممكن لدى العقلاء ان يقول الشارع اذا ارتكب الشاب أو الشابة عملاً غير انساني انه مجرم عليه كذا من الحد والتعزير أو الأجواء كانت غير حرة من جهة الكسب والعمل وحيازة المباحات وما أشبه والقانون آخذ بأكظام الناس حتى تفشت فيهم البطالة ولم يجدوا لقمة العيش ثم المرأة تبيع نفسها أو الولد يبيع نفسه لأجل الأكل وسد الجوع أو يسرق لنفسه وعائلته هل يمكن أن يقول الشرع أن عليه حد كذا هذا ما دل على خلافه الكتاب والسنة والاجماع والعقل ألم يقل سبحانه ﴿**الا ما اضطررتم**﴾ وألم يقل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي تسع وأليس الاجماع يوافقهما وأليس العقد يدل على لزوم انسانية التكاليف وقد قال سبحانه بالإضافة إلى الكبريات المذكورة في كبرى كلية أوسع ﴿ **يريد الله بكم اليسر**﴾ ويقول الامام عليه الصلاة والسلام (وان شيعتنا لفي أوسع مما بين ،ذه وذه) مشيراً إلى السماء والأرض والتناقض الذي وقع فيه من سمى نفسه بالدولة الاسلامية مما اظهر الاسلام بمظهر الجلاد البشع واوجب تنفير الناس عن الاسلام انه في اجواء غير صالحة وفي قوانين كابتة غير اسلامية عمل بتطبيق الحدود والتعزيرات كما أنه مرة ثانية اخطأت مثل هذه الدولة في تطبيق الحدود الشرعية بدون توفر الشرائط المذكورة في الفقه واخطأت مرة ثالثة في اضافة حدود وتعزيرات وسجون وغرامات وتعذيبات داخل السجون وخارجها اخترعها بنفسه مما ليس لها في اي من الأدلة الأربعة اشارة أو ذكر بل الأدلة الأربعة كلها على خلافها وعلى أي حال فاللازم بالنسبة إلى احكام الجريمة ملاحظة امور :

الأول : صحة الدولة فالدولة الفاسدة تغري الناس إلى الجرائم

ولذا قالوا الناس على دين ملوكها وصدّق الامام الرضا عليه الصلاة والسلام ذلك السارق الذي أراد المأمون قطع يده ذكر الفقهاء ان شرط رئاسة الدولة مرجعيته للتقليد لأن المرجع هو النائب للامام عليه السلام وذكرنا لزوم شورى الفقهاء في المراجع اذا كانوا متعددين كما هو الغالب وشرائط مرجع التقليد هي العقل والبلوغ والإسلام والذكورة والعدالة والإيمان والإجتهاد والضبط بان لا يكون كثير النسيان والحرية وطهارة المولد واضاف بعضهم سلامة الحواس من سمع وبصر ونطق على تفصيل ذكرناه في كتاب التقليد وقد قال سبحانه ﴿**يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾ فهل يعقل أن يفوض الله سبحانه وتعالى اجراء الحدود إلى الدولة الظالمة وقد قال سبحانه ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ وورد في الحديث (لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له الناهين عن المنكر العاملين به) وقد رأى شخص خليفة يقطع يد سارق فقال : الله أكبر سارق العلانية يقطع سارق السر .

الثاني : ظروف المجرم والجريمة فعمل الجريمة بما هو عمل لا يكون له عقاب حتى ينضم اليه ظروف الجريمة اذ شروط المجرم حتى يكون عمله جرماً مستحقاً للعقاب ان يكون بالغاً عاقلاً شاعراً مختاراً عالماً ولم يكن مضطراً ولم يكن من باب مزاحمة الأهم والمهم أو المتزاحمين حيث يتخير الأمر فغير البالغ والمجنون وغير الشاعر كالنائم والسكران وشارب المرقد والمكره والجاهل قصوراً واحياناً حتى تقصيراً والمضطر لاعقاب عليهم على تفصيل مذكور في الفقه نعم هناك بعض الاستثناءات مثلاً غير البالغ المميز يؤدب في بعض الجرائم وهكذا واذ كان هناك أهم ومهم فلا جريمة كما اذا كانت الأمواج تغرق السفينة اذا لم نخفف عليها بالقاء

بعض الأمتعة أو الأفراد في البحر كما في قصة يونس عليه الصلاة والسلام أو اردنا خرق السفينة حتى لا يغصبها الغاصب إلى ما أشبه ذلك وإلى ما ذكرناه يشير بعض المدارس الحديثة من ملاحظة الشخصية مع ملاحظة الجريمة لا الشخصية فحسب ولا الجريمة فحسب وانما هما معاً ولذا قرروا جعل اضبارتين لكل جريمة وكما قرروا تعاون القاضي مع الطب النفسي والعالم الاجتماعي والمؤسسات الخيرية لأجل قلع الجريمة فان اللازم رفع الجريمة لا معاداة المجرم فاذا زنى ولم يكن له زوجة لعدم قدرته تعاون القاضي مع مؤسسة الزواج لتزويجه واذا كان سارق ولم يكن له شغل مما اضطر إلى السرقة معاداة مع مؤسسة التشغيل لاعطائه شغلاً يليق به إلى غير ذلك وقد ورد في الشريعة تلميحات كثيرة إلى هذا الشرط مما يستحق ان يؤلف بعض الباحثين حوله كتاباً مستقلاً واليك الإلماع إلى بعضها مثلاً :

أولاً : ورد في التاريخ ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عفا عن حاطب وقال لمن طلب عقابه لعل الله نظر إلى أهل بدر فقال قد غفرت لكم فالسابقة الحسنة يرفع العقاب أو يخففه .

الثاني : الظروف السيئة للمجرم ما يسوقه إلى الجريمة كظروف الكوفة قبل مجيء علي عليه الصلاة والسلام اليها ولذا عفا عن سارق وزوج زانية بدون عقابها وعفا عن لائط حيث عملوا في ظروف فوضى .

الثالث : اذا ارتكب الانسان اللمم وقد اجتنب الكبائر كما في الآية الكريمة .

الرابع : ظروف الأهم والمهم ولذا عفا الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم عن الهاربين عن الحرب مع انها معصية كبيرة بنص القرآن الحكيم فلم يعززهم .

الخامس : الصباوة ولذا ورد عمد الصبي خطأ .

السادس : المريض فان حد المريض أقل كما ورد في تفسير قوله سبحانه ﴿**وخذ بيدك ضغثاً**﴾ وذكرنا تفصيله في كتاب الحدود .

السابع : المرأة ولذا قال علي عليه الصلاة والسلام في البصرة بعدم التعرض للنساء وان سببن أمرائكم وشتمن اعراضكم .

الثامن : حد الوالد حيث لا اقتصاص له عن الولد ولا يحبس في دين ولده كما ورد في شكاية ولد عن والده إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقال الإمام عليه الصلاة والسلام للسائل الذي اعترض على ذلك أترى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبس الوالد في دين ولده .

التاسع : حد العبد والأمة فانه أخف من حد الحر كما في الكتاب والسنة فانه لا يزاد على واجبه امام المولى الحد الكامل عليه في الجريمة فقد قال سبحانه ﴿**ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بايمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخذان فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والله غفور رحيم**﴾ .

العاشر : المرة الأولى أخف من الثانية ونحوها كما في الصيد في الحج قال سبحانه ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن**

قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾ وكما قال الامام الجواد عليه الصلاة والسلام في مجلس الخليفة في مسألة الصيد في الحج.

الحادي عشر : شدة العقاب تكون في الظروف الحسنة دون السيئة ولذا يفرق بين الزاني المحصن وغير المحصن في العقاب .

الثاني عشر : الظروف الاضطرارية ولذا رفع على عليه الصلاة والسلام عقاب الزانية المضطرة في زناها .

الثالث عشر : ظروف الاشتباه كالزاني اشتباهاً يزعم انها زوجته حيث لا عقاب عليها كما في قصة الأختين اللتين أهديتا إلى غير زوجهما وقصة الرجل الذي زنا باخت الزوجة انها زوجته .

الرابع عشر : التخفيف على المرأة ولذا لا تقتل في الارتداد والفرق بين هذا وما سبق أن السابق كان في التعزير وهذا في الحد .

الخامس عشر : عدم اجراء الحد في اماكن خاصة كأرض العدو والحرم حيث أجرم المجرم وهرب إلى الحرم كما ورد بذلك روايات

السادس عشر : عدم اجراء الحد في زمان خاص كالسرقة في عام المجاعة .

السابع عشر : عدم اجراء الحد مع الشبهة فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم تدرأ الحدود بالشبهات وذلك يشمل القاضي والشاهد والمرتكب .

الثامن عشر : عدم اجراء الحدود في شدة الحر والبرد .

التاسع عشر : الاسلام يجب عما قبله فلا اجراء للحد لمن اجرم ثم اسلم .

العشرون : الايمان يجب عما قبله كما ذكرناه في الكتب الفقهية على ما ورد من ان المخالف اذا استبصر كان كذا .

الواحد والعشرون : قيام الدولة الاسلامية يجب عما قبله كما ورد في حديث الامام الرضا عليه الصلاة والسلام .

الثاني والعشرون : إذا فعل حسنة تدرأ السيئة على ما ذكره بعض الفقهاء فقد روى عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال أتى امير المؤمنين برجل وجد في خربة وبيده سكين ملطخ واذا رجل مذبوح يتشحط في دمه فقال له أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ما تقول قال انا قتلته قال اذهبوا به فأقيدوه به فلما ذهبوا به اقبل رجل مسرع إلى أن قال فقال انا قتلته فقال أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام للأول ما حملك على إقرارك على نفسك فقال وما كنت استطيع أن أقول وقد شهد على امثال هؤلاء الرجال واخذوني وبيدي سكين ملطخ والرجل يتشحط في دمه وانا قائم عليه خفت الضرب فأقررت وانا رجل كنت ذبحت بجنب هذه الخربة شاة واخذني البول فدخلت الخربة فرأيت الرجل متشحطاً في دمه فقمت متعجباً فدخل على فأخذوني فقال أمير المؤمنين عليه الصلاة السلام خذوا هذين فأذهبوا بهما إلى الحسن عليه السلام وقولوا له ما الحكم فيهما فذهبوا إلى الحسن عليه السلام وقصوا عليه قصتهما .

فقال الحسن عليه السلام قولوا لأمير المؤمنين عليه السلام أن

كان هذا ذبح ذاك فقد أحيي هذا وقد قال الله عز وجل ومن أحياها فكأنما أحيى الناس جميعاً يخلي عنهما ويخرج دية المذبوح من بيت المال إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في ثنايا الفقه والحديث والتاريخ .

وبعد الثاني وهو ظروف المجرم والجريمة يصل الأمر إلى الشيء .

الثالث وهو أن يكون ما ارتكبه جريمة في الشريعة الإسلامية فانه كما سبق الألماع إليه أكثر ما يسميه القانون جريمة لا يراها الاسلام جريمة ونظرة فاحصة إلى المحاكم والسجون في البلاد الديمقراطية تظهر هذه الحقيقة فان عشرات الألوف من الناس الذين يحاكمون في المحاكم ويذهب بهم إلى السجن لا محكمة عليهم ولا سجن في منطق الاسلام واذا قام في يوم من الأيام حكومة الاسلام لم يكن من كل تلك المحاكم ولا كل تلك السجون والسجناء عين ولا أثر ولنذكر مائة مادة مما يخالف القانون ويستحق المحاكمة والسجن بينما الاسلام يرى كل ذلك مباحاً ومن الحق الطبيعي للانسان بما هو انسان وان كان غير مسلم هذا بالنسبة إلى البلاد التي تسمى حرة وديمقراطية أما في العالم الثالث بما فيه البلاد الاسلامية والعالم الشيوعي فالأمر أدهى وأمر وهذه الأمور التي نذكرها هي حرة في الاسلام مقيدة في القانون بما اذا خالف الانسان القانون فيها استحق المحاكمة والعقاب سجناً أو تغريماً وهي عبارة عن الحرية في البيع والشراء والرهن والاجارة والضمان واختراع أي عقد جديد لم يمنع عنه الشارع والكفالة والصلح والتأمين والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة وحيازة الأرض وحيازة سائر المباحات والوديعة والعارية والاجارة والوكالة والوقف والصدقة والعطية والهبة والسكنى والعمرى والرقبى والسبق والرماية والوصية والنكاح والطلاق والخلع

والرضاع والسفر والإقامة وفتح المحل والإقرار والجعالة والطباعة وقدر المهر وسائر خصوصيات النكاح وامتهان أية مهنة شاءها الانسان والثقافة والعهد واليمين والنذر وتناول الأطعمة المحللة وإحياء الموات والأخذ بالشفعة والارث حسب المقرر في الاسلام حيث قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من ترك ضياعاً فعلي ومن ترك مالاً فلورثته والمراجعة إلى أي قاض شرعي والشهادة والاستشهاد واختيار الديات أو القصاص أو العفو والزراعة والصناعة والعمارة وكون الانسان حراً بدون جنسية وهوية وبطاقة وما أشبه واصدار الجريدة واصدار المجلة وامتلاك محطة الاذاعة وامتلاك محطة التلفزيون والعمل وإبداء الرأي والتجمع وتكوين النقابة وانشاء الجمعية وانشاء المنظمة وانشاء الحزب والانتخاب والأمارة والولاية والسفارة وانتخاب أي وظيفة من وظائف الدولة والحرية بعدم رقابة الحكومة على الناس بأجهزة الإنصات والتلفون وما أشبه وإنجاب أي عدد من الأولاد وعدد الزوجات إلى أربع في الدوام وأكثر في الانقطاع وكيفية الأكل والشرب واللباس والذهاب والرجوع من البيت وإلى البيت ومن المحل وإلى المحل وبناء المساجد وبناء المدارس وبناء الحسينيات وبناء المستشفيات وبناء المستوصفات وبناء دور النشر وبناء دور الثقافة وبناء الخانات والفنادق وبناء دور الولادة وبناء دور العجزة وفتح البنوك والدخول في أية جمعية شاء من الجمعيات الصحيحة والخروج من أية مؤسسة أو وظيفة أو جمعية واختيار اثاث الدكان والمنزل وانتقاء أي نوع من أنواع السيارات وسائر المواصلات وكيفية المعاملة والقرض والاقتراض واعطاء التولية في الوقف وغيره لأي أحد والحرية في جعل الاسم لأي شخص أو لأي محل مرتبط به فلا يرتبط جعل الاسم

باجازة الدولة وفتح حقول الدواجن والرجوع في التقليد إلى أي مرجع شاء وانتخاب أي خطيب اراد والحرية في العقد ونحوه عند أي عالم في قبال عدم الحرية في ذلك بالنسبة إلى غالب الدول حيث يقيدون الانسان بتسجيل عقده ونحوه عند دائرة خاصة إلى غيرها من الحريات الكثيرة مما ألمعنا إلى بعض تفاصيلها في كتاب (الصياغة) ثم أن الشارع لم يجعل الحق للمرأة في رئاسة الدولة أو القضاء أو مرجعية التقليد أما في الأخرين فلأن القاضي يلزم ان لا يكون عاطفياً والمرأة عاطفية ومرجع التقليد من أبرز صفاته القضاء فحيث لا يمكن القضاء لا يمكن مرجعيتها للتقليد بالاضافة إلى أن نفس المرجع ـ ولو بدون القضاء ـ لا يلائم كونه عاطفياً لأنه مرجع للناس وأما في الأول فلأن الوصول إلى رئاسة الدولة أي الإمارة تلازم حريات للمرأة توجب فسادها والمشاكل الكثيرة لها فاذا قورنت هذه المصلحة أي امارتها بما يلازمها من الفساد كان قانون الأهم والمهم العقلائي يوجب عدم اعطاء افراد قليلة من النساء للإمارة في سبيل عدم فساد افراد كثيرة منهن مثلاً رئيسة دولة بريطانيا تصل إلى الحكم في بريطانيا لكن ذلك على ضرر المرأة مادياً ومعنوياً بصورة عامة فان وصولها إلى الحكم انما يكون في جو حرية عامة للمرأة والحرية العامةطرف منها إهانة للمرأة بفتح المواخير أولاً وإهانتها ببقائهن عوانس في البيوت حيث ان الحرية الجنسية توجب الأمرين ثانياً وإباحة الرجل بإباحة الشذوذ الجنسي اذ لما أبيحت الرأة وتمكن كل رجل من كل امرأة يريدها غالباً يقل رغبة الرجل عن النساء لكثرتهن فيفكر في الشذوذ ويعمل به ثالثاً وإهانة للمرأة بجعلها وسيلة لإعلان البضائع وما أشبه رابعاً وإهانة للمرأة بادخالها في أعمال صعبة لا تتحمل جسمها ولا يليق

بشأنها وأنوثتها خامساً وإهانة لها بجعل اجورها أقل حيث عملها لا يكون كعمل الرجل سادساً وإهانة الإنسان بصورة عامة بإسقاط للأجنة حيث أن إباحة الجنس توجب ذلك سابعاً وإهانة للانسان بتفكك العائلة اذ لا داعي للشاب والشابة في تحمل مسؤولية العائلة بعد توفر اللذة في كل مكان أما في سائر الأعمال والحقوق فالمرأة قد تساوي الرجل وقد تتقدم على الرجل وقد يتقدم الرجل عليها حسب المصلحة مثلاً في باب الإرث قد يزيد إرث المرأة وقد يزيد إرث الرجل وقد يتساويان كما ذكرناه في كتاب الإرث وكذلك في باب النكاح لها المهر وليس للرجل وهي تتمكن أن تشترط أن بيدها الطلاق وكالة عن الرجل وليس عليها جهاد ولا صلاة الجمعة ونفقتها واجبة على الأب والزوج والولد إلى غير ذلك مما لسنا بصدد تفصيله الآن وهذه الموارد المائة التي قرر الاسلام حريتها في الاطار الاسلامي وقرر القانون تقييدها اذا خالفها الانسان كان نصيبه المحاكمة والسجن فاذا ضربت هذه المائة التقييدات في أقسام مخالفات الأفراد لها ونعد منها عشرة فقط صارت المخالفات التي تحاكم الانسان وتسجنه ألفاً وهي مخالفة القانون عن جهل أو نسيان أو غره إنسان بتزوير الإجازة أو رأى انه غير لازم شرعاً أو لم تمهله الفرصة للاستجازة أو تكاسل أو لم يمكنه أو الدولة لم تسمح له أو اخطأ في عدم أخذ الإجازة أو اضطر كما اذا أريد قتله أو أخذ ماله فهرب إلى بلد آخر فهذه الف نوع لألف قسم من عدم أخذ الإجازة فاذا فرض وهو فرض واقع خارجاً ان كل مخالفة عملها عشرة افراد كان عشرة آلاف انسان يساقون إلى المحاكم ثم إلى السجون أو يؤخذ منهم الغرامات مع ما يصادف ذلك من هدر الأوقات والأموال والكرامات وتضخم الإدارات

والموظفين وما تهدره تلك الإدارات وأولئك الموظفون من أموال الأمة .

وحيث ان السجين انسان له كرامته وحريته المقررة من قبل الله سبحانه له فاللازم الاقتصار في السجن المشروع على أقل قدر ممكن من الضيق مما يصدق عليه مسمى السجن فان الضرورات تقدر بقدرها وسواء كان السجن شرعياً كما تقدم الألماع إلى أن الشرع يسجن بعض الناس وان كانت بالنسبة إلى السجون العرفية أقل من الواحد في الألف أو غير شرعي كما هو المتعارف في عالم اليوم فاللازم على الدولة مراعاة السجين مراعاةً تناسب كرامته فان هناك في سجون اليوم غير الشرعية محرمين محرم أصل السجن ومحرم كيفيته فاذا فعلت الدولة الحرام الأول فلا تفعل الحرام الثاني وعلى أي حال فاللازم مراعاة السجين كأنه منطلق في الخارج باستثناء أصل السجن وذلك انما يكون بالأمور التالية التي اقتبسنا بعضها من النظام العالمي للسجون مصداقاً ، وان كان كلي (الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم) بشملها .

الأول : اختيار السجين في ارجاء جميع المعاملات من البيع والشراء والرهن والاجارة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والحوالة وحتى الكفالة في الصورة الممكنة وغيرها سواء في داخل السجن أو خارجه بواسطة التلفون أو الوكيل أو ما أشبه .

الثاني : ممارسة عقد النكاح أو الطلاق بأقسامه لنفسه أو غيره ممن كان وكيلاً عنه أو ولياً عليه سواء بالنسبة إلى السجناء أو الخارجين عن السجن ويصح كونه شاهد الطلاق أو النكاح المستحب الإشهاد فيه وكذلك بالنسبة إلى كونه وصياً أو موصياً أو متولياً لوقف أو ما أشبه ذلك .

الثالث : كونه شاهداً تحملاً أو أداءاً سواء للداخلين في السجن أو الخارجين عنه اذ ان الممكن تحمل أداء الشهادة بواسطة التلفون نعم استشكلنا في الفقه في تحمل شهادة الطلاق بالنسبة إلى ما اذا كان الشهود في غير محل المطلق بسبب التلفونات المتعددة الخطوط .

الرابع : ممارسة الخطابة والتعليم والكتابة للجرائد والمجلات وإلقاء الخطب والتمثيليات لمن في داخل السجن أو لمن في خارجه بواسطة الراديو أو التلفزيون أو ما إلى ذلك .

الخامس : ممارسة المهن كالتجارة والحدادة والنقش وصنع المصنوعات وغيرها وكذلك لا يمنع عن مطالعة الكتب والتأليف ونحو ذلك .

السادس : لزوم وجود محل للتمشي والرياضة في السجن .

السابع : السماح له بجعل محله مركزاً لتعليق اللوحات وصنع سائر الزخرفات وجعل المزهريات والنافورة فيه وكذلك محلاً للحيوانات الأليفة وغير الأليفة مما تحفظ في الأقفاص كالهرة والدجاجة والأوزة وطيور الحب والبلابل بل وحتى مثل الفهد وما أشبه ذلك .

الثامن : ان يسمح للسجين بزيارة عائلته له في أي وقت شاءوا وكذلك بالنسبة إلى المرأة زيارة زوجها لها كما يسمح للسجين ببقاء عائلته معه وقد ورد أن علياً عليه الصلاة والسلام أجاز لعائلة السجين أن يكونوا معه . ففي الجعفريات بسنده إلى جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي عليهم الصلاة والسلام ان امرأة استعدت علياً عليه السلام على زوجها فامر علي عليه السلام بحبسه وذلك الزوج لا ينفق

عليها اضراراً بها فقال الزوج احبسها معي فقال علي عليه الصلاة والسلام لك ذلك انطلقي معه .

التاسع : فصل السجناء بعضهم من بعض من الرجال والنساء والصبيان فيما اذا كان خوف الفتنة أو المشكلة وكذلك فصل الخطرين منهم من غيرهم بل وفصل المؤذي للسجناء بسبب جنون أو نحوه أما اذا لم يكن محذور كما اذا شاءت العائلة أن تكون مع ولي امرها فلا بأس بسجنهم جميعاً في مكان واحد وان كان فيهم انواع مختلفة .

العاشر : يلزم توفير الشروط الصحية للسجناء من حيث السعة والهواء والإضاءة والتدفئة والتهوية والأدوات الصحية لقضاء حاجة السجناء مع لياقتها ونظافتها وتهيئة حمامات كافية يراعي فيها الفصول السنوية فيتوفر فيها الماء الحار والماء البارد ويكون الذهاب إلى الحمام حسب رأي السجين واللازم صيانة هذه الأماكن ونظافتها .

الحادي عشر : تزويد السجين بالمأكل والمشرب والملبس بما يناسبه ويناسب الفصول كالصيف والشتاء ونحوهما وكذلك تزويده بالطبيب والدواء قدر احتياجه اليه كل ذلك في سعة ورفاه نعم ورد في الشريعة التضييق على بعض السجناء وذلك لرجاء أن الضيق يؤدي إلى الانقلاع كما هو الغالب فيخرج من السجن بانقلاعه ويدل على المستثنى منه بالاضافة إلى القواعد العامة ما ورد عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن علي بن أبي طالب صلوات الله عليه لما قتله ابن ملجم قال احبسوا هذا الأسير واطعموه وأحسنوا اسراءه فان عشت فانا أولى بما صنع بي أن شئت استقدت وان شئت عفوت وان شئت صالحت وان متّ فذلك اليكم فان

بـدا لكم ان تقتلوه فلا تمثلوا بـه لكن لا يخفى ان الإمـام عليـه الصـلاة والسـلام احب أن يعفـو أولياءه عن ابن ملجم كـما في كلام لـه في نهج البلاغة وفيـه إنا بـالأمس صاحبكم واليـوم عبرة لكم وغـداً مفارقكم ان ابق فانا ولي دمي وان افن فالفناء ميعادي وان اعف فالعفو لي قربـة وهو لكم حسنـة فاعفـوا (ألا تحبون أن يغفـر الله لكم) إلى آخر كـلامه وأمـا المستثنى فهو المُولى اذا أبى أن يفيء أو يطلق ففي خبر غيـاث بن ابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال كان امير المؤمنـين عليه السـلام اذا أبى المولى ان يطلق جعل له حظيرة من قصب واعطاه ربع قـوته حتى يـطلق ومن المعلوم أن هذا التشديد انما هو من جهة انه يطلق أو يرجع فيخـرج من السجن وفي روايـة أخرى انـه ان فـاء وهـو ان يـراجـع إلى الجمـاع والاحبس في حـظيـرة من قصب وشـدد عليـه في المـأكـل والمشـرب حتى يطلق .

الثاني عشر : يسمح لتلاميذه اذا كان مدرساً ولرواد منبره اذا كان خطيباً في الحـضور عنده لإلقـاء الدرس عليهم أو إلقـاء المواعظ وكـذلك يسمح لمن يباحثون معه بارتياد السجن أوقات المباحثة بشرط عـدم إيذاء الآخرين .

الثـالث عشر : اذا كـان السجـين في حـالـة انحـراف نفسي لـزم السماح له بالطبيب النفسي وكذا اذا لم يكن يشعر هو بذلك احضرت له ادارة السجن الطبيب النفسي واذا احتاج إلى النقل إلى المستشفى للعلاج نقـل اليه واذا كـان امرأة ولهـا ولادة ولم يكن يتيسر في السجن نقلت إلى دار الولادة .

الـرابع عشر : يلزم أن يكـون في سجـون النسـاء أماكن خـاصـة

لرعايتهن وعلاجهن قبل وأثناء وبعد الولادة يسمح للأمهات الارتباط باطفالهن وتهيء اماكن خاصة للحضانة كما اذا كانت في خارج السجن .

الخامس عشر : يلزم أن يكون هناك مفتش عن احوال السجناء وانه هل تطبق القوانين المرتبطة برعاية السجين في كل النواحي المذكورة أم لا واللازم أن لا يكون المفتش من نفس خط ادارة السجن لإمكان تواطئهم على السجين بل اللازم أن يكون من خط آخر كحزب آخر أو ما أشبه ذلك واذا رأى المفتش النقص ورأى أن إدارة السجن لا تهتم بالتكميل لما يقوله المفتش من النواقص رفع المفتش الأمر إلى ما فوق لإصلاح تلك النواقص .

السادس عشر : لا يحق لادارة السجن تأديب السجناء بل اللازم عند اساءتهم مراجعة الشرطة فيفرض أن السجين انسان حر في خارج السجن فكيف كان يعامل اذا كان هناك يعامل كذلك داخل السجن ولا حق لادارة السجن اعطاء الصلاحية لبعض السجناء في تأديب سجناء آخرين نعم لا بأس بتدريس بعض السجناء لبعضهم أو عقدهم حلقات دينية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها يديرها بعض السجناء الآخرين .

السابع عشر : اذا فعل السجين ما يخالف القانون الشرعي اجريت عليه العقوبات ونحوها كما يجري عند الشرطة والمحاكم في خارج السجن واذا اراد السجين اخذ محامي الدفاع كان له ذلك ولو احتاج إلى مترجم كان له ذلك ثم اذا كان له مال صرف من مال نفسه والا فالصرف من مال السجن .

الثامن عشر : يمنع منعاً باتاً العقوبات اللاانسانية والقاسية لإدارة السجن بالنسبة إلى السجناء ولو كانت الحجة التأديب فلا يجوز وضع السجين في زنزانة منفردة ولا في مكان مظلم ولا ملء الزنزانة بالماء ولا ربطه بالحائط أو ما أشبه ذلك من وسائل التعذيب كما يمنع وسائل الإكراه في السلاسل والأغلال والتثقيل بالحديد .

التاسع عشر : يعطي كل سجين تعليمات السجن كتابة لمن يعرف القراءة وبواسطة الأشرطة الصوتية لمن لا يعرف الكتابة .

العشرون : يلزم تهيئة الفرص امام كل سجين بتقديم التماساته وشكاواه في كل يوم اراد ذلك إلى مديرالسجن أو إلى المفتش أو إلى غيرهما ممن يهتم بالأمر كما أنه يجب إخبار المسجونين بجواز الإتصال بأسرهم واصدقائهم بمراسلة أو زيارة أو نحو ذلك واذا جاء انسان إلى السجين فلا يحق لإدارة السجن الإنصات اليهما أو جعل حاجز من زجاج أو ما أشبه فاصلاً بينهما من غير فرق بين أن يكون المسجون من أهل البلد أو من غير أهل البلد كما انه اذا اراد الإتصال بمحام أو جمعية خيرية أو هيئة أو ما أشبه يجب تلبية طلبه نعم اذا كان المسجون خطراً حسب حكم الحاكم الشرعي كتابة كان لادارة السجن تحديده في الاتصالات بالقدر الذي قرره الحاكم في كتابة رسمية .

الواحد والعشرون : يسمح للمسجونين بالاطلاع على الأنباء بوسائل الاطلاع كالصحف والاذاعة والتلفزيون والنشرات والفيديوات وما أشبه كما انه يلزم ايجاد مكتبة حافلة لجميع المساجين سواء الرجال أو النساء أو الأطفال مزودة بكل الكتب التي يحتاجها المساجين ولو احتاج

المسجون إلى كتاب آخر ليس في المكتبة يلزم على ادارة السجن تحصيل الكتاب له سواء بما له ان كان له مال أو بمال ادارة السجن كما يلزم السماح لكل مسجون بممارسة اموره الدينية من صلاة وصيام وحيازة للقرآن الكريم والكتب الدينية ككتب الأدعية وما أشبه كما انه اذا أراد المسجون ممثلاً دينياً يلزم تزويده به ويسمح للمسجونين بالقيام بصلاة الجماعة سواء أم بعضهم بعضاً أو جاء الإمام من الخارج وفي أيام شهر رمضان يحضر لهم الطعام فطوراً وسحوراً بالنسبة إلى الصائمين وفي أيام الحج يلزم السماح للمستطيع بالحج مع أخذ كفالة أو ما أشبه لرجوعه إلى السجن كما يلزم السماح له بوفاء نذره من زيارة بعض المراقد المقدسة مع أخذ الكفيل أو ما أشبه ذلك وكذلك اذا كان نذره الاعتكاف واذا أراد مكاناً انفرادياً لنفسه لمطالعة أو حفظ أو عبادة أو ما أشبه وجب توفيره له وغير المسلم اذ كان له شعائر خاصة يلزم المسلم له باداء شعائره أيضاً .

الثاني والعشرون : يسمح للسجين حضور الأعياد الدينية وسائر المراسيم المهمة كيوم وفاة الرسول وسائر المعصومين عليهم الصلاة والسلام كما يسمح له بحضور زيارة مرضاه وتشييع جنائزهم وحضور اعراسهم ونحو ذلك مع الكفيل أو نحوه فعن الجعفريات بسنده إلى جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام أن علياً عليه السلام كان يخرج أهل السجون من الحبس في دين أو تهمة إلى الجمعة فيشهدونها ويضمنهم الأولياء حتى يردونهم وعن ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال على الإمام أن يخرج المسجونين في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة ويوم العيد إلى العيد فيرسل معهم فاذا قضوا الصلاة والعيد

ردهم إلى السجن إلى غيرهما من الروايات .

الثالث والعشرون : للسجين ان يطلب نقل سجنه من مكان إلى مكان آخر اذا لم يكن محذور للحاكم في ذلك مثلاً كان سجيناً في بغداد فيطلب نقله إلى البصرة أو بالعكس فان كلي السجن من حق الحاكم لا بخصوصياته بل احتملنا في الفقه صحة السجون الاقساطية والسجون في بيت أو نحوه اذا أراد السجين ذلك ولو دار نفسه اذا لم يكن له تكليف زائد على الدولة أو كان السجين بنفسه يتحمل التكاليف الزائدة أو يستعد السجين أن يربط بسلسلة طويلة ونحوها وتربط السلسلة بالحائط ونحوه مما لا يمكن هروبه أو انه يعطى الكلام أن لا يهرب والحاكم يعلم أن كلامه صحيح إلى غير ذلك .

الرابع والعشرون : يلزم حفظ ما هو ملك السجين من نقوده وملابسه وساعته والأشياء الثمينة وإثباتها بقائمة يوقع عليها توقيعاً رسمياً ويرجعها له عند الخروج واستلام وصل منه كما انه ليس من حق ادارة السجن الضغط على السجين بان يلبس ملابس خاصة وانما هو حسب اختياره أما ما يرسل له من الخارج فهو على الأصل من الإباحة إلا اذا كان محذور في ذلك كما أنه اذا كانت هناك مواد مخدرة أو أدوية مضرة فلأدارة السجن المنع عنها إلا اذا كان من الضروريات للسجين حسب رأي الطبيب الأخصائي .

الخامس والعشرون : يلزم اخطار أسرة السجين بحبسه ابتداءاً كما انه يلزم اخطارهم بمرض السجين أو موته أو نقله إلى سجن آخر أو ما أشبه ذلك كما يلزم اخطار السجين نفسه بموت احد اقربائه أو مرضه

وقد تقدم انه يلزم الأذن للسجين بزيارة المريض وتشييع القريب إلى غير ذلك مما تقدم واذا أريد نقله إلى مكان آخر يجب أن يكون النقل بواسطة مريحة والمصارف على نفسه أن اراد هو النقل وكان قادراً على المصارف والا فعلى ادارة السجن .

السادس والعشرون : يلزم أن يكون موظفو السجن على مستوى ثقافي وذهني لائق ولهم ابدان صحيحة وان يجتازوا تدريباً عاماً وتخصصاً قبل توظيفهم وان يحفظوا على هذا المستوى ويعملوا الرفعة أثناء الخدمة وان يمرنوا حتى يكونوا قدوة حسنة للمسجونين في سلوكهم وان يكونوا ذوي كفاءة وانسانية واخلاق كما انه يلزم توعية السجانين والرأي العام بمهمة السجون وتستخدم الوسائل المناسبة لذلك ويجب أن يكون موظفو السجون متفرغين وأن يتمتعوا بحقوق موظف الدولة المدنيين وتكون رواتبهم كافية نظراً لعملهم الشاق بل فوق الكفاية حتى يسبب ذلك الرفاه لهم مما ينعكس إلى اخلاقهم كما يلزم ان يعطوا مكافئات نقدية وغير نقدية على حسن خدمتهم كما ان من تلك المكافئات السماح لهم بالغياب وما أشبه بما لا يسمح لسائر الموظفين فان عملهم الشاق يقتضي كل ذلك ويلزم أن يضم إلى مدير السجن وسائر الموظفين اخصائيين بعلم النفس وعلم الاجتماع وبالصناعة وبالأمراض العقلية والأطباء وما أشبه وذلك بصورة مستمرة حتى يمكن تربية السجين وتعليمه والارتفاع بمستواه مما يجعله في المستقبل عضواً صالحاً من الاجتماع واللازم ان يكون هناك طبيب واحد على صورة الخفر دائماً مع المساجين للطواريء المحتملة .

السابع والعشرون : يلزم ان يكون مدير وموظف السجن للرجال

رجالاً وللنساء نساءاً فلا يجوز استخدام موظفات لادارة سجون الرجال ولا موظفين لادارة سجون النساء كما يلزم أن يكون الرجال متزوجين والنساء متزوجات واذا اراد كل واحد منهم الكون مع عائلته في مكان من نفس ردهات السجن الخارجية يلزم توفير ذلك لهم وفي سجن الأحداث لا يختلط البنون والبنات فان ذلك ينتهي إلى المفسدة بل اللازم أن يكون للبنين سجن خاص للبنات سجن خاص .

الثامن والعشرون : لو جن السجين يجب نقله للعلاج فان لم يمكن علاجه نقل إلى دار المجانين كما انه اذا خيف عليه من الجنون أو الأمراض المستعصية يجب اعفائه من السجن .

التاسع والعشرون: يمنع كافة الموظفين المتواجدين في المؤسسات السجنية من استعمال القوة إلا في حالة الدفاع عن النفس أو محاولة هرب السجين أو محاولته اذية الغير واذا اضطروا لاستعمال القوة فبالقدر الضروري مع تبليغ الحادث لمدير المؤسسة فوراً كما يلزم تدريب موظف السجن تدريباً بدنياً خاصاً لمقاومة المسجونين المعتدين ولا يجوز للموظف حمل السلاح ابداً إلا باجازة خطية خاصة بشرط أن يكون أيضاً مدرباً على استعماله وضابطاً للنفس مما يؤمن من استعماله اعتباطاً .

الثلاثون : يلزم أن تكون بناية السجن الداخلية بناية محكمة غير قابلة للتخريب ولا يتمكن بعض السجناء من تخريب البناية من الداخل كما يلزم ان لا يكون داخل السجن آلات يمكن التخريب بها أو يمكن تجريح بعضهم بعضا أو تجريح بعضهم لنفسه أو شنق نفسه بسبب حبل أو ما أشبه ويلزم على ادارة السجن ومن فوقهم باعتبار السجين جزءاً من

المجتمع وليس بمنبوذ منه معالجة السجين بالمعالجات التربوية والأخلاقية وفقاً للعلاج الفردي والاجتماعي لكل سجين سجين ويجب تجنيد المجتمع لتأهيل السجين اجتماعياً بعد خروجه وان يعهد لباحثين اجتماعيين بمهمة المحافظة على صلاة السجين بأسرته أو بالهيئات التي تعمل على إفادته باتخاذ الخطوات لحماية حقوق السجين المدنية وحقوقه في الضمان الاجتماعي في حدود الشريعة المقدسة كما أنه من المحبذ أن يكون هناك جماعات معترف بها من قبل الدولة لمتابعة حقوق السجناء وزيارتهم والترفيه عنهم واصلاحهم لينتقل إلى المجتمع وهم افراد صالحون منه وبذلك يظهر أن واجب القاضي الذي يحكم بالسجن لا ينتهي بالحكم بل يجب عليه متابعة السجناء بسبب معاونيه وبسبب هيئات حكومية لتأهيل المسجون اجتماعياً ممن يكونون مرافقين له بين فترة وأخرى بدون تحامل عليه أو عادة تفكيره بذنبه وانما لتنظيف نفسه وتزكية روحه ويخلق في السجناء الرغبة في أن يعيشوا في ظل القانون ويعولوا أنفسهم وان ينمي فيهم الشعورالمسؤولية واحترام النفس والمجتمع .

الثاني والثلاثون : يلزم اعداد ادارة السجون السجين للعمل وفق استعداده الجسمي والعقلي وتوفير العمل الكافي له مما يستوعب نشاطه ويكون العمل مما يساعده لنفسه ولعائلته في كسب ارزاقهم بطرق شريفة ويوفر لهم التدريب المهني للقابلين خصوصاً صغار السن على أن يختاروا هم نوع العمل لا أن يكون الأمر بالاكراه ويكون العمل على عمل مثله في الخارج حتى يعد المسجون اعداداً مرضياً للحياة الطبيعية ومن اللازم تقديم مصلحة المسجونين على ربح المؤسسة من صناعة ما كما يلزم اعداد

الدراسة بالنسبة إلى الدارسين والأميين والصغار وما أشبه حتى لا تضيع أوقاتهم بدون دراسة لمن يرغب فيها .

الثالث والثلاثون : يلزم تحديد ساعات العمل للعمال يومياً واسبوعياً وشهرياً بنفس قانون العرف المحلي للعمال غير المسجونين وتخصيص يوم للراحة اسبوعياً ووقت كاف لأوجه النشاط الأخرى التي يزاولها السجناء كما يجب أن يعطوا فرصة الأعياد وهم داخل السجون حتى يعدوا أنفسهم فهم جزءاً من المجتمع في افراحهم وأتراحهم .

الرابع والثلاثون : اذا عمل السجين اعمالاً يدوية أو علمية كأن يكون مدرساً أو ما أشبه يكافأ مكافئة عادلة وفق النظام في الخارج ويسمح له بانفاق شيء من مكسبه على حاجاته غير الممنوعة وارسال جزء لعائلته وتحتفظ المؤسسة بجزء من مكاسبه له يتسلمه عندالخروج سواء عند نفسه أو عند مصرف من المصارف .

الخامس والثلاثون : يلزم على ادارة السجن والهيئات المرتبطة بالسجين كالقاضي وغيره التفكير بمستقبل السجين والعناية بذلك منذ بدء سجنه ويلزم عليهم تشجيع السجين حتى يكون على اتصال بالهيئات المفيدة له ولأسرته وبتأهيله اجتماعياً .

السادس والثلاثون : يمنع سجن المجنون الأطباقي بكل اقسامه حتى المعتوه وما أشبه اما المجنون ادواراً فانه يجوز سجنه في حال دور إفاقته كما يمنع سجن من ارتكب الجريمة وهو مرفوع عنه التكليف كالمكره والمضطر والملجيء ونحوهم .

السابع والثلاثون : اذا مات السجين بسبب انهدام السجن عليه أو بسبب طغيان الماء أو الكهرباء أو بسبب سيل أو زلزال أو بركان أو ما أشبه ذلك ما كانت ادارة السجن على ظن بوقوعها أو ما أشبه كانت ديته على ادارة السجن كما ان الأمر كذلك فيما اذا نقص عضو منه أو ذهبت قوة من قواه كأن عمي مثلاً أما الموت الطبيعي فليس على ادارة السجن شيء ولا يخفي أن تحمل الادارة دية من ذكرناه انما هو فيما ينطبق على الموازين المذكورة قال الشيخ في الخلاف اذا أخذ صغيراً فحبسه ظلماً فوقع عليه حائط أو قتله سبع أو لسعته حية أو عقرب فمات كان عليه ضمانه وبه قال أبو حنيفة وقال الشافعي لا ضمان عليه دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضاً طريق الاحتياط تقتضيه وأما اذا مات حتف أنفه فلا ضمان عليه بلا خلاف وقال العلامة في القواعد لو حبسه ومنعه الطعام والشراب مدة لا يحتمل في مثله البقاء فيها فمات أو اعقبه مرض مات به أو ضعف قوة حتى تلف بسببه فهو عمد ويختلف ذلك باختلاف الناس وقواهم واختلاف الأحوال والأزمان فالريان في البرد يصبر ما لا يصبر العطشان في الحر وبارد المزاج يصبر على الجوع اكثر من حاره ولو حبس الجائع حتى مات جوعاً فان علم جوعه لزمه القصاص كما لو ضرب مريضاً ضرباً يقتل المريض دون الصحيح وان جهله ففي القصاص اشكال فان نفيناه ففي ايجاب كل الدية أو نصفها احالة للهلاك على الجوعين اشكال .

الثامن والثلاثون : الجرائم التي يرتكبها المسجونون داخل السجون لها عقاب سائر الناس فالقوانين بالنسبة اليهم وإلى غيرهم واحدة .

التاسع والثلاثون : كل أقسام السجن على وتيرة واحدة من الأحكام التي ذكرناها فان السجن في الإسلام على ثلاثة أقسام :

الأول : السجن الاحتياطي وهو يتخذ من قبل الحاكم حول المتهم حتى يظهر براءته أو تجريمه كما ورد من أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يسجن في الدم ستة أيام وورد أن علياً عليه الصلاة والسلام حبس متهماً بالقتل حتى نظر في أمر المتهمين معه ولا يخص هذا الشيء الإتهام في القتل بل يسري في غيره حسب الملاك فقد روى ان علياً عليه الصلاة والسلام قضى في الدين أن يحبس صاحبه فان تبين افلاسه والحاجة يخلى سبيله حتى يستفيد مالاً .

الثاني : الحبس الحقوقي وهو الحبس من اجل ذهابه بحقوق الناس وهو قسم من الجريمة أيضاً فقد روى أن امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام كان يحبس ثلاثة ، رجلاً أكل مال اليتيم أو غصبه أو تمن على أمانة فذهب بها .

الثالث : السجن الجنائي وهو السجن الذي يسجن به الجناة وقد ذكرنا جملة من أمثلته في كتاب الحدود مثل ما روى ان علياً عليه الصلاة والسلام قضى في اربعة تباعجوا بالسكاكين وهم سكارى فسجنهم حتى يفيقوا فمات منهم اثنان وبقي اثنان فقضى بالدية على الأربعة وأخذ جراحة الباقين من دية المقتولين وانما قلنا بأن السجن لكل هؤلاء على قرار واحد لأن الأدلة العامة تجري في كل أقسام هؤلاء المساجين وفي خاتمة هذا المبحث نذكر أنه من آداب القاضي الجديد أن ينظر في حال المسجونين بأمر القاضي السابق وذلك لأن لا يبقى في السجن شخص

بريء أو من انتهى سجنه ففي المبسوط قال اذا جلس القاضي للقضاء فأول شيء ينظر فيه حال المسجونين في سجن معزول لأن السجن عذاب فيخلعهم منه ولأنه قد يكون منهم من ثم عليه الحبس بغير حق وفي شرائع الاسلام ثم يسأل عن أهل السجون ويثبت اسماءهم. وينادي في البلد بذلك ليحضر الخصوم ويجعل لذلك وقتاً فاذا اجتمعوا اخرج اسم واحد واحد ويسأله عن موجب حبسه وعرض قوله على خصمه فان ثبت لحبسه موجب اعاده والا اشاع حاله بحيث ان لم يظهر له خصم اطلقه وكذا لو احضر محبوساً فقال لا خصم لي فانه ينادي في البلد فان لم يظهر له خصم اطلقه وقيل يحلفه مع ذلك وكذا ذكر غيرهما من الفقهاء وهكذا الأمر عند علماء السنة فقد قال أبو اسحاق الشيرازي وهو من اعاظم فقهاء السنة ويستحب أن يبدأ القاضي في نظرة المسجونين لأن الحبس عقوبة عذاب وربما كان فيهم من تجب تخليته .

(مسألة) الحق اعتبار يعتبره العقلاء سواء على العين أو على غير العين كما تقدم الألماع اليه مثل حق الملكية وحق استعماله وحق استغلاله وحق التصرف فيه وحق القسم للزوجة وحق القصاص وحق انتقاص إلى غيرها مما هو كثير وذكرنا بعضها في تتمة كتاب الأرث فقد يكون لانسان التصرف في الدار بالسكنى ونحوه وقد يكون له ايجارها واستغلالها وقد يكون له حق الاستعمال بأن يكون له حق ان يرهنها فقط فلا يتمكن من التصرف فيها بالسكنى ونحوه ولا استغلالها بأخذ غلتها وفائدتها وقد يكون له حق أصل الملك فقط لكون الملك محجوراً والأقسام كثيرة لا نريد التفصيل فيها وانما القصد انه حسب العرف وقد يؤيده الشرع وقد لا يؤيده كما قد يجعل الشرع حقاً دون العرف فبينهما عموم من وجه وقد احدث العرف في الآونة الأخيرة بعض الحقوق مما لم يكن في السابق وحيث أن الشرع قال لا يبطل الحق ولا حاجة إلى تحقق الموضوع في زمان الشارع بل كلما وجد الموضوع وجد الحكم فمقتضى القاعدة ان اللازم مراعاة مثل هذا الحق ونحن نذكر في هذه المسألة بعض الحقوق الحديثة اجمالاً لأن الكلام ليس في المباحث الاجتهادية حتى نفصل كما ان الالماع هو لأجل التمرين لا لأجل ان مثل ذلك من صميم الكتاب الذي وضع مدخلاً للحقوق : فمنها حق التأليف فانه لما ظهرت المطابع وانتشرت الكتب صار موضع النفع والضرر وكذلك غير الكتب مما نتكلم حول بعضه فحدث هذا الحق عرفاً وكيف كان فالحق الأدبي مقابل الحق العيني كالتأليف للانسان وله أن يبيعه واذا باعه لا حق له في التغيير والإتلاف إلا بالإقالة والاستقالة بينما قبل ذلك له الحق أما بدون البيع فله ذلك دون ورثته فانه حق خاص به كما يرد على هذا

الحق الصلح والهبة معوضة وغير معوضة ويأتي فيه خيار الغبن والعيب والرؤية وبعض الخيارات الأخر ويكون أرثاً ترث حتى الزوجة منه حسب موازين الإرث ويكون منه الثلث والوصية وللمؤلف أن يسقط حقه كما له أن يبعض بأن يسقطه بالنسبة سواء لدار نشر خاص أو شخص خاص أو مطلقاً وأن يوقفه وان يجعله ثلثاً وهل حقه مؤبد أو حسب رؤية العرف الظاهر الثاني فهو كالملك فكما يرى العرف أن ملكية دار زيد لا تكون مستوعبة للاطباق فوقها إلى السماء أو تحتها إلى تخوم الأرض وانما هي محدودة بحدود عرفية كما ذكرناه في احياء الموات كذلك في المقام وهل يحق له الاحتكار الظاهر العدم لاطلاق ادلة الضرر فانه وان لم يكن من الاحتكار الخاص لكنه من الاحتكار العام كما ذكرناه في الفقه وعليه فله ان يبيعه بأكثر من قيمته في غير مورد الاحتكار لا في مورده حاله حال الخبز لمالكه أن يبيعه بالأكثر إلا في مورد الضرر والضرورة كأكل المخمصة وهل له منعه بعد انتشاره مثلاً الشيخ المرتضى (ره) نشر الرسائل ثم يريد منع النشر بعد ذلك يأتي فيه نفس الكلام في الاحتكار ومن قبيل حق التأليف حق الترجمة وحق الاقتباس وحق ترجمة الترجمة كأن يترجم الكفاية إلى الفارسية ومنها إلى الأردية وحق النشر مثلاً نشر دار نشر الذريعة للسيد المرتضى (ره) في حلة قشيبة خاصة مما يعد من نتاج فكره وعمله فله حق أن يمنع الآخرين من طبعه بهذه الحلة ولو ألف جماعة مؤلفاً واحداً أما ممتزجاً كما في التآليف التي يشترك فيها جماعة أو مميزاً كأن جمعوا مقالات أنفسهم في كتاب كان للجميع حق واحد بالتساوي أو الاختلاف فاذا كان لكل ربعه وباعوه بأربعة دنانير كان لكل دينار واذا كان لأحدهم الثلث وللآخر السدس وللثالث النصف وباعوه بستة كان

للأول ديناران وللثاني دينار وللثالث ثلاثة دنانير ولو احتاج الناس إلى المؤلف لدين أو دنيا ومنع صاحبه أجبره الحاكم أو يكون كأكل المخمصة بدون حاجة إلى اجبار الحاكم واذا لم يجعل المؤلف لنفسه الحق ومات لم يكن للوارث ذلك اذا كان الحق جعلياً أما اذا كان تلقائياً يكون حاله كحال من لم يمنع الناس من أخذ الماء من ساقيته ثم يموت حيث يرثها الورثة والظاهر الثاني لأنه مقتضى كونه حقاً إلا اذا اسقطه واذا عمل مجنون عملاً فنياً أو صغيراً فالحق لهما يتولى أمرهما وليهما ومثل هذا الحق ليس بخاص للتأليف بل يشمل حق مؤلف المصنفات والمؤلفات والفرق بينهما ان التأليف كجمع الأحاديث والتصنيف هو الأمور العقلية التي يذكرها مصنفها أو ما أشبه وعلى أي حال فمثل التأليف بالكتابة تأليف الصوت أو الرسم أو التصوير أو الحركة والمراد بالحركة المصنفات التي تؤدي بحركات أو خطوات كالتمثيل والألعاب وتكون معدة مادياً للإخراج ولو اسقط حقه أولاً ثم أراد الرجوع فيه فالظاهر انه لم يكن له ذلك كما اذا اعرض عن أثاثه والقاها في الشارع ثم يريد الرجوع فيها بعد أن اخذها الناس إلا اذا كان الرجوع قبل نشره من قبل الناس فهو كما اذا رجع إلى أثاثه قبل أخذ الناس لها أو ارجعوا الحق اليه كما اذا ارجعوا الأثاث المأخوذة اليه فانه كما ذكرناه مكرراً المقولات الاعتبارية انما هي بإزاء المقولات الحقيقية ويصح جعل الحق لنفسه في أوقات خاصة كالشتاء فللناس الاستفادة من نشر كتابه مثلاً صيفاً لا شتاءاً وهو بمعنى اعراضه عن حقه في أوقات خاصة لا مطلقاً فهو كما اذا أباح الاستفادة من داره في أيام الزيارة لا مطلقاً ولو جعل اسماً خاصاً للكتابة أو مؤسسة أو جريدة أو ما أشبه فاذا صار عرفاً حقه لم يحق لغيره التسمية به فيما

يكـون معرضـاً لضرب صـاحب الاسم بسبب الاشتباه مثـلاًاخـرج مجلة علمية صارت معروفة ويتهافت الناس عليهـا وسماهـا (العلوم الكونيـة) مثلاً فاذا أخرج آخر مجلة بهذا الاسم صار سبباً لاشتباه وإضـلال الناس بـاشترائهم تلك المجلة بـدل هذه ويتضـرر صاحب المجلة الأوليـة ببقـاء نسخها عنده فـانه يعـد حينئذ حقـاً عرفـاً فلا يصـح لغيره التسميـة بهذا الاسم بخلاف ما لم يكن الأمر كذلـك حيث يحق للغير لاطـلاق سلطنة النـاس فان الاعتبـار من فـروع النفس أو المـال ولـذا يحق لـلانسـان أن يسمى نفسه بما شاء أو يسمى مؤسساته كذلـك فلا يقـال انه ليس بمـال ولا نفس فمن أين الناس مسلطون عليه بل يشمله أيضاً من سبق ونحوه ومنه يعلم أنه في محل المنع لو زاحمه الـلاحق كان للسـابق حق التعويض بسبب القرار الذي لحقه بسبب ترويج بضاعتـه بالاسم السـابق فهو من مبدأالمزاحمة غير المشروعة فان هذا وان لم يكن وارداً في نص او اجماع الا ان اطلاقات الأدلة التي ذكرناها كمن سبق وغيـره يشمله وذلك في قبـال مبدأ المزاحمـة المشروعـة كما اذا لم يكن الأمـر بهذه المثـابة واذا تـرك تلك الجريدة أو المجلة مثـلاً حتى نسي الناس اسمهـا مما لم يكن بنـظر العـرف تسمية جريدة أو مجلة جديدة بالاسم السابق تصرفاً في حق الأول لم يكن بـالنسبة إلى الثـاني بأس ولا فـرق في عدم جـواز التسمية في صـورة قيام الجريدة أو المجلة بين بقاء مؤسسها أو موتـه وادارة ورثتها أو المشتري لها شؤون الجريدة أو المجلة لبقـاء الحق ما دام الشيء قـائماً فيحق لصـاحـب الحق بيعـه أو اجارتـه مدة أو رهنـه أو وقفـه أو الصلح عليـه أو هبتـه أو جعله ثلثـاً أو ما أشبـه ذلك ولـو أراد انسان الجمـع من مصنفـات عـدة مصنفين لزم استجازتهم أو استجازة ورثتهم أو من اشتـرى منهم إلى غير

ذلـك ثم المشتري لحق التـأليف ونحوه قـد يشتري بـدون شـرط فله ان يبيعه أو ينقله إلى غيره وقد يشتري بشرط بقائه عنده فـلا يصح لـه بيعه كما أنه قد يشتري قدر بقاء البائع أو المشتري فبعد موتهما ينتقـل الحق إلى ورثة البائع ولو أرادت الحكومة غلق الجريدة أو المجلة أو منع الكتاب أو ما أشبه فهو خلاف حرية الناس الا اذا اقتضت المصلحة الـلازمة ذلـك وحينئذ فعلى الحكومة التعويض حاله حال أكل المخمصة لأنـه من الجمع بين الحقين وهل يجوز لمن يريد التـأليف أن يجمع مثـلاً خطب عـلي عليه السـلام من نهج البلاغـة على غـير اسلوبه مثـلاً يجمعها عـلى الاسلـوب الموضوعي وفرضاً السيد الرضي رحمه الله حاضر لا يرضى بذلـك لا يبعد المنع لأن الرضي جمعهـا فله حق اختصاصـه وصرف الجمـع على اسلوب آخر سرقة منه وكذلك حال من يجمع الشرائع للمحقق مثلاً على اسلوب آخر إلى غير ذلك ولا يخفي انه لا يجوز جمع القرآن الكريم على غير هـذا الاسلوب بتقديم وتأخير سورة ولا بجمع آياتـه مثلاً يجمـع آيات مـوسى عليه الصلاة والسـلام تباعـاً أو آيات الصـلاة والزكـاة كذلـك في تنسيق واحـد لكن ذلك اذا كـان تحت عنـوان انـه القـرآن لا مـا اذا كـان تحت عنوان جمع آيات موسى (ع) مثلاً ومن السرقة المحرمة أن يطبع الانسان الكتاب باسمه لا باسم مؤلفـه أو يطبـع ديوان الشـاعر بـاسمه لا بـاسم الشاعر أو باسم انسان ثالث بل وكذلك اذا قرأ الشعر فوق المنبر بـاعتبار انـه له لا للشـاعر إلى غـير ذلك ولـو جعل اشعار السعدى في بستـانه أو المتنبي في ديوانه قصصاً أو جعل قصص كليلة ودمنـة اشعاراً والمفـروض أن صاحبها حي لا يـرضى بذلـك فالـظاهر عـدم جوازه نعم اذا كـانت القصص موجودة في غير هذا الكتاب النـاشر أو الشاعـر جاز لأنـه لم يتعد

بحق احد ومنه يعلم حال ما اذا جعل كتاباً علمياً قصصاً أو قصصاً كتاباً علمياً والمعيار أن يرى العرف انه تعد بحق المؤلف أو الشاعر فلا يجوز أو ليس تعدياً فيجوز فالقراءة بطور خطيب خاص اذا رأى العرف انه تقليده احتاج إلى اجازته وكذلك اذا قرأ منابره التي القاها في الأشرطة أو سجلها من تحت المنبر وهكذا حال ما اذا جعل اشرطته في الراديو أو التلفزيون أو الفيديو ومثلها ما اذا كان يأخذ من الراديو ويسجلها في الأشرطة بدون رضا الخطيب ولو رد الكتاب غير الأدبي في حلة ادبية فهو من حق المؤلف الأول ويحتاج إلى اجازته وهكذا اذا جعل الكتاب العامي ادبياً أو الأدبي عامياً أو يجعل الشعر القريض عامياً أو بالعكس نعم اذا لم يكن ابتكار من الشاعر والناثر وانما هو أخذ من الأمثلة والحكم وما أشبه لم يكن تعدياً لحقه مثلاً جعل شعر :

كل ابن انثى وان طالت سلامته   يوماً على آلة حدباء محمول

بهذا المعنى في قالب آخر ومن التعدي بحق الآخرين تغيير بعض الفاظ الشعر أو النثر مثلاً يجعل .

قال محمد هو ابن مالك   احمد ربي الله خير مالك

هكذا :

قال محمد هو ابن العلم   احمد ربي الله خير منعم

واذا شك العرف في انه حق ام لا فالأصل العدم فانه ما لم يثبت الموضوع لم يثبت الحكم ثم اذا اعاد المؤلف اشعار المصنف السابق ولكن بعد اضافة اليه من شرح أو تعليق أو تعريف أو بعد تحويره وتعديله عن

طريق المراجعة والتنقيح أو بعد تحقيق دقيق ومقارنة ما بين مختلف مخطوطاته وهذا ما يعرف بنشر المخطوطات القديمة فانه يجب على المصنف اللاحق أن يستأذن مؤلف المصنف السابق أو ورثته قبل نشره الكتاب مشروحاً أو معلقاً عليه أو معرفاً أومعدلاً بعد المراجعة والتنقيح أما اذا كان في صدد رد الكتاب السابق فيما يستحق الرد فليس من حق المؤلف السابق أن يمنعه عن ذلك واذا عمد مؤلف المصنف اللاحق لا لأجل اظهار المصنف السابق كما هو ولو بعد الاضافة أو التنقيح أو التحقيق بل للاقتباس منه عن طريق التلخيص او عن طريق التحويل من لون من الوان الآداب أو العلوم أو الفنون إلى لون آخر فانه يجب على المصنف اللاحق ان يستأذن المصنف السابق أو خلفائه أيضاً قبل نشر التلخيص أو التحويل إلى غير ذلك وطبع الشخص لمصنفات القدماء الذي لم يكن لها ذو حق لا بأس به أما أخذ الثاني إسلوبه فلا يحق إلا اذا بذل الشخص الثاني جهداً جديداً في جمع هذه المصنفات كأن رتبها ترتيباً مبتكراً متبعاً في ذلك خطة ابتدعها فوضع مثلاً المصنفات التي ترجع إلى عهد واحد بعضها مع بعض ليدل بذلك على مميزات ذلك العهد أو وضع المصنفات التي وضعها مؤلف واحد مرتبة بحسب ادوار تاريخ هذا المؤلف ليدل بذلك على ما وقع من تطور في اسلوب هذا المؤلف أو في تفكيره أو ما أشبه ذلك فانه يوجب حق الاختصاص وكذلك اذا طبعها في حلة خاصة على ما تقدمت الاشارة اليه ومثل ذلك ما اذا جمع الشخص القوانين والقرارات واللوائح الصادرة من دولة ما مرتبة بحسب موضوعاتها أو رتبها ترتيباً أبجدياً بحيث يتيسر الباحث أن يجد الموضوع الذي يريده من طريق الترتيب الأبجدي أو ان يجد القوانين وغيرها من

مراسيم وقرارات ولوائح مدونة تحت هذا الموضوع أو ذاك إلى غير ذلك مما يشبه الابتكار في الجمع وهكذا حال من يجمع مختارات من الشعر والنثر وغيرها من المجموعات مما كانت منقولة عن مصنفات سابقة في الشعر والنثر وغيرهما من فنون الأدب أو من مصنفات علمية فيما اذا اضفى عليها ابتكاراً جديداً فلا بد للمؤلف الذي جمع هذه المختارات من أن يأذن لغيره في الاقتفاء لهذا الابتكار ومثل الكتب المصنفة الداخلة في فنون الرسم والتصوير بالخطوط أو الألوان أو الحفر أو النحت أو العمارة مما يرتبط بالرسم أو التصوير بمختلف انواعه وكذلك حال النقاش والمزخرف والرسام اذا كان في رسمه ابتكار يكون له حق على رسمه فلا يصح لأحد أن ينقل رسمه دون اذنه كما لا يحق لأحد أن يحول رسمه إلى لون آخر من الوان الفنون الجميلة كالتصوير والنحت وكذلك المصور اذا كانت لوحاته تنطوي على ابتكار يكون له حق المؤلف عليها وكذلك الحكم فيما يتعلق بالحفار على ما يحفره والنقاش على ما ينقشه والمزخرف على ما يزخرفه والنحات على ما يصنعه من تماثيل والمهندس المعماري على ما يضعه من تصميمات معمارية وهكذا حال المصنفات الفوتوغرافية والسينمائية وما أشبه ذلك والخرائط الجغرافية والمصنفات المجسمة المتعلقة بالجغرافيا أو العلوم والمصنفات التي تؤدي بحركات أو خطوات وتكون معددة للاخراج المادي كالألعاب الفنية ونحوها المصنفات المتعلقة بالفنون التطبيقية مثل اعمال الخزف والأواني المزخرفة والأدوات المنقوشة والزجاج الملون وما إلى ذلك من مختلف الفنون الجميلة مطبقة تطبيقاً عملياً في شيء مجسم كآنية وحلية وأطباق وزجاج وأجسام نورية باسلوب خاص واجسام الحيوانات والأشجار

ونحوها مما تصنع من النفخات في كتاب ونحوه وينفخ فيها فتكون مجسمة ثم تفرغ من الهواء فتكور سواء كانت ذات صوت ايضاً أم لا (١) وكذلك حال الصناعات كالطيارات والسيارات والقطارات التي تصنع لعابة للأطفال كان فيها ابتكار ولو صنع من القاموس تقليباً بواسطة الحروف الأوائل أو من المنجد عكسه كان من الابتكار أيضاً فاذا كان المؤلف موجوداً احتفظ لنفسه بحق التأليف وكذلك بالنسبة إلى الورثة لم يجزعمل ذلك في كتابه الا باذنه نعم يجوز كل تلك الأمور بالنسبة إلى الكافر المحارب حيث هو مهدور المال ثم المصور الفوتوغرافي اذا كان فيه نوع من الابتكار احتاج إلى الاذن لأنه كيفية خاصة من اختيار المنظر والجانب الذي يصور منه والتحضير للعمل وما يتلو ذلك من اعداد للصورة والتهذيب الذي يجري فيها ومن ثم يحمل المصوّر الفوتوغرافي دائماً طابعاً شخصياً لصانعه ولو ابتكر للعمارة كيفية خاصة تسبب دخول الشمس في كل غرفها كما في العمارات الحديثة أو ما ينقل عن البهائي رحمه الله من جعل حرم علي عليه السلام بحيث تشرق الشمس على الضريح أولاً ثم على القبة ثانياً أو أن أول الظهر يأخذ نور الشمس الأيوانات التي في جانب الشرق تمام السنة كان ذلك أيضاً من الابتكار المحفوظ للمبتكر وكذلك حال البيوت الجاهزة أصلاً أو فرعاً بان امكن تبدلها كما في لعبة القصور وحال التمثيليات التي مثلها مبتكر فلا يجوز اعادتها إلا باذنه ولو اتفق ان اثنين عملا مجسمة أو نحتاً أو صورة أو ما أشبه ذلك مما كان فيه الحق لجهة الابتكار من باب توارد الخاطر فهما شريكان لما ذكروه في باب توارد العلل حيث لا يمكن حقان والا سقط

---

(١) إذا قيل بحلية ذلك وانا المحرم ما يصنع للعبادة .

حق احدهما باعطاء الآخر حق النشر أو بيعه أو ما أشبه ذلك ولا وجه لكون الحق لأحدهما ولا لعدم الحق اطلاقاً ولا لاشتراكهما بالتفاوت فاللازم الاشتراك بالنسبة ولو تنازع اثنان كل يدعى انه المبتكر قبل الآخر وانه أخذه منه فان كان لأحدهما البينة دون الآخر أو حلف دون الآخر كان الحق له والا فهما شريكان أيضاً فيما لكل منهما البينة أو كل منهما يحلف أو كلاهما لا يحلف ولا بينة له والظاهر انه لا مجال للقرعة لأنه من الحقوق المالية وقد ذكرنا في الفقه انه مورد قاعدة العدل وهي ترفع الاشكال فلا موضوع للقرعة وتنفيذ الاشتراك يمكن بالمهايات فلهذا اسبوع ولهذا اسبوع مثلاً أو باعطاء الاجازة مشتركاً أو هذا يعطى يزيد وذاك لعمرو إلى غير ذلك بشرط تساوي النتيجة لا ان يعطي هذا لمن يطبع منه مائة ألف وذلك لمن يطبع منه عشرة آلاف حيث يوجب عدم تساوي الحق نعم اذا باعاه معاً لانسان ثالث أو احدهما صالح والآخر باع أو ما أشبه ذلك اجتمع الحق عند واحد وكأنه هو المبتكر والتوارث يكون بقدر الحقوق فللولد ضعف الأنثى وللزوجة الربع أو الثمن وهكذا واذا كانت دولة اسلامية صحيحة ولها نقد ذهبي أو فضي وللنقش قيمته لم يجز محاكاته لأنه من الحق عرفاً ولو ان فناناً رسم صورة عن الطبيعة آلياً أو قلمياً فلا يحق لغيره اخذ صورة منه نعم يحق لغيره رسم مثل تلك الصورة عن الطبيعة فان حق الأول في صورة نفسه لا انه يحتكر أخذ الصور من الطبيعة ولو أن شخصاً اخترع عمارة فنية وما أشبه ثم منع الناس من أخذ صورتها الا باذنه كان له ذلك لأنه من شؤون ابتكاره وكما لا يجوز محاكاة صورة المبتكر كذلك يجب استئذانه في تحويل مصنفه من لون من الوان الفن إلى لون آخر ومن ثم يجب

استئذان المهندس المعماري الذي شيد بناءاً بتصميم من وضعه في نقل صورة مطابقة للأصل لهذا البناء على اغطية الستائر ونحوه ومنه يعلم لزوم استئذان صاحب الصورة في نقل صورة مطابقة لصورته على سجاد تنقش فيه الصورة باليد أو على مجموعة من الصيني أو من سائر الأدوات المنزلية أو نحوها ثم انه لا فرق بين ان يذكر المؤلف على المؤلف اسمه الصريح أو المستعار أو لم يذكر اسماً اصلاً أو ما يدل على أن فلاناًالمصنف بالرمز أو العلامة فاذا ذكر الاسم على الكتاب فهو المؤلف وعلى من يدعي خلاف ذلك وان المؤلف غيره ان يأتي بالدليل كما ذكرناه في باب الظاهر الذي يراه العرف من جهة التكرار كمن يده على شيء أو يتصرف فيه أو صاحب الفراش وفي رواية رفاعة وعليك بالظاهر ولو شك في أن الاسم له كما اذا كان الاسم مشتركاً أو لم نعرف اسمه اصلاً أو هل هذه العلامة له فعليه الاثبات ثم انه لا يتمكن المؤلف أن ينزل للغير عن صفته كمؤلف وكذلك غير التأليف من سائر الأشياء التي ذكرناها فانه هو المؤلف قطعاً لأنه نتاج فكره كالأب لا يستطيع أن ينزل عن أبوته وكلما يستطيع المؤلف أن ينزل عنه للغير ليس هو صفة المؤلف ولا الحق الأدبي الملتصق بهذه الصفة ولكن حق الاستغلال المالي الذي يثبت له باعتباره مؤلفاً ونحوه ثم أن المؤلف بما هو مؤلف لا يمكن إلا أن يكون شخصاً خارجياً نعم يمكن تدخل الجهات المعنوية في الأمر والشخص المعنوي غير قادر على التفكير والكتابة والذين يفكرون هم افراد خارجيون فيجب أن يكونوا هم المؤلفين وليس الشخص المعنوي ومع ذلك فان حق المؤلف يمكن أن يكون للشخص المعنوي اذ من الممكن أن يكلف الشخص المعنوي المؤلف بوضع مصنف أما بتكليف خاص بموجب عقد

مقاولة أو بتكليف الشخص المعنوي أن يكون المؤلف في خدمة رب العمل على وضع المصنفات والمؤلفات بموجب عقد عمل ويبقى للمؤلف صفته هذه لا تنقل منه إلى رب العمل كما يبقى له حقه الأدبي على مصنفه اذ أن هذا الحق لصيق بشخصه كما عرفت والشخص المعنوي يفرض فيما اذا أن شخصاً معنوياً فأول أحد المؤلفين على أن يقوم هذا بوضع مصنف معين ككتاب في التاريخ أو في الفقه أو في الطبيعة أو عمل تمثال أو كتابة مسرحية أو ما أشبه ففي هذا الفرض يحدد عقد المقاولة حقوق كل من الطرفين المؤلف ورب العمل ويستوي في ذلك أن يكون رب العمل شخصاً طبيعياً أو شخصاً معنوياً والشخص المعنوي قد يكون شخصاً معنوياً عاماً كالدولة ممثلة في احدى وزاراتها مثلاً أو شخصاً معنوياً خاصاً كجمعية الكتاب والمؤلفين أو ما أشبه ذلك فالأقسام أربعة أي أن المكلف قد يكون شخصاً خارجياً كزيد وقد يكون شخصاً معنوياً كالدولة والمكلف قد يكون شخصاً خارجياً خاصاً كعمرو وقد يكون شخصاً معنوياً كوزارة التربية مثلاً أو ما أشبه ثم قد يقتصر المؤلف على أن ينزل لرب العمل بموجب عقد المقاولة عن حق الاستغلال المادي لمدة معينة كعشر سنوات أو خمس سنوات أو ما أشبه وقد لا ينزل المؤلف عن حقه المالي إلا بالنسبة إلى طبعة واحدة أو عدد معين من الطبعات أو عن عدد معين من النسخ مع الاحتفاظ بحقه في طبع نسخ أخرى أو ينزل عن حقه بالنسبة إلى المطبعة الفلانية أو دار النشر الفلاني أو في البلد الفلاني أما ما أشبه ذلك ثم الكتاب بالنسبة إلى الشخص المادي أو المعنوي قد يكون خطاباً خاصاً وقد يكون كلياً مثلاً أن شخصاً صناعته التأليف استخدمه رب العمل الواحد أو المعنوي

كالدولة بموجب عقد عمل فظل في خدمته يضع المصنفات التي يوصي بها رب العمل في مقابل أجر يحدد طبقاً للطرق التي يحدد بها الأجر في عقد العمل مثل ذلك عقود العمل التي تبرمها الصحف والمجلات مع محرريها على أن يقوم هؤلاء بتحرير الصحيفة أو المجلة في نظير اجر شهري أو في نظير أجر عن كل مقال يحرره المؤلف من غير فرق بين أن تكون الدولة أو شخص خاص هو رب العمل ويكون هو الذي يكون له حق استغلال المالي للمصنف وكذلك بالنسبة إلى العامل يمكن أن يكون فرداً أو جماعة مما سميناه بالشخصية المعنوية ثم قد يحتفظ المؤلف بحقه في جمع مصنفاته التي نشرها باسمه رب العمل ويكون له في هذه الحالة حق استغلال هذاالمصنف مالياً ويتحدد بوجه عام حقوق المصنف المالي على مصنفاته بحسب ما ورد من الشرط في حق العمل وقد يجعل كل الحق لرب العمل فلا حق للمؤلف اطلاقاً ثم قد يوفق المؤلف أو ما أشبه من الصانع ونحوه في أثناء خدمته لرب العمل إلى وضع مصنف لم يتعاقد عليه بالذات مع رب العمل فيستبقي المؤلف في هذه الحالة على هذا المصنف الحق الأدبي والحق المالي جميعاً ويكون له وحده حق استغلال هذا المصنف أو النزول عن استغلال له لمن يشاء وذلك ما لم يرد شرط في عقد العمل يقضي بغيره واذا وفق العامل إلى اختراع جديد في اثناء خدمة رب العمل فلا يكون لرب العمل أي حق في ذلك الاختراع ولو كان العامل قد استنبطه بمناسبة ما قام به من أعمال في خدمة رب العمل نعم ما يستنبطه العامل من اختراعات في أثناء عمله يكون من حق رب العمل اذا كانت طبيعة الأعمال التي تعهد بها العامل تقتضي منه افراغ جهده في الابتداع مما يكون ابتداعه مضياً للعقد أو اذا كان رب العمل قد اشترط في العقد صراحة بأن

يكون له الحق في ما يهتدي اليه من المخترعات وهناك مصنفات يقوم بها موظفو الدولة بحكم وظائفهم كمشروعات القوانين والقرارات واللوائح وكالأحكام القضائية وكالتقارير الاقتصادية والمالية والعلمية والتعليمية والاحصاءات إلى غير ذلك من الوثائق الرسمية أو غير الرسمية العلنية أو السرية فهذه كلها تقع في مال الدولة الشرعية وحينئذ للدولة المنع عن طبع ذلك الكتاب أو ما أشبه لأن الشخصية المعنوية كالشخصية الخارجية في الأحكام وكذلك حال الجمعيات الخاصة فلا فرق في كل هذه الأمور بين أن تكون جمعية خاصة أو عامة أو فرداً خارجياً ثم قد يستر المؤلف اسمه ويفوض إلى الناشر مباشرة حقوقه وقد لا يفوض اليه ويمكن اظهار ذلك والمفوض اليه يحق له كتابة اسم المؤلف على ظهر الكتاب أو صفحته الداخلية أو نشره في وسائل الأعلام كما قد يفوض إلى غير الناشر كجمعية أو فرد واذا اشترك جماعة في تأليف أو نحوه فقد يكونون بالتساوي وقد يكونون بالاختلاف والاختلاف أما مميز أو غير مميز أما اذا كانوا بالتساوي فحقهم في التساوي فاذا باعوا الحق أو صالحوا أو ما أشبه كان لهم حصص بالتساوي واذا باعوه بالاختلاف كأن باع احدهم حصته بمائة والآخر بثمانين حق لهم ذلك كما في سائر المشاعات لكن في الاختلاف يجب أن يكون باتفاقهم واذا أراد احدهم البيع دون الآخر وامكن فهو والا فهو كالمشترك الذي لا يمكن تقسيمه حيث يجبر الحاكم احدهم حسب نظره إلى هذا الجانب الايجابي أو ذلك الجانب السلبي ولا شفعة في المقام لأنها خاصة كما ذكرناه في كتابها وليس منها حق التأليف ونحوه واذا كانوا بالاختلاف مشتركين كما اذا كان لأحدهم الثلث وللآخر الثلثان جاز البيع بنفس الاختلاف أو بالتساوي أو باختلاف

معاكس مثلاً لصاحب الثلث ثلثاً الثمن ولصاحب الثلثين ثلثه إلى غيرها من النسب التي توافقوا عليها والظاهر أن رأي صاحب الأكثر لا يقدم على صاحب الأقل في صورة التدافع بل الحكم للحاكم الشرعي اذ الناس مسلطون لا يكون اقوى في احدهما كما اذا كان لانسان دينار ولآخر ديناران فهل شمول الناس مسلطون للثاني أقوى من شموله للأول فتأمل نعم في الاختلاف المميز الممكن تفصيله بأن كتب أحدهم ثلث الجغرافيا المرتبط بآسيا والآخر ثلثيه المرتبط بافريقيا فلكل حقه وفصله عن صاحبه أما في غير المميز فان عرف زيادة احدهم كانت له بقدر الزيادة والا بأن لم تكن زيادة أو لم تعرف انها لأيهم فمقتضى القاعدة التساوي أما في عدم معرفة الزيادة فواضح واما في معرفة الزيادة المجهولة انها لأ يهم فلأن قاعدة العدل تقتضي ذلك مثلاً اذا علمنا أن زيداً يملك من هذه الثلاثة الدنانير ديناراً أو دينارين وكذلك بالنسبة إلى عامل شركة أو ما أشبه فلكل دينار قطعاً والدينار المجهول يقسم بينهما بالتساوي ولا مجال للقرعة لأنها لا تجري في الماليات كما عرفت وانما المجال لقاعدة العدل ثم اذا كان أحدهم يملك الأكثر كماً والآخر كيفاً فلكل بقدره حالة مثل من حفر أول البئر ذراعاً حيث السهولة والثاني وسطها نصف الذراع حيث الصعوبة كما اذا كتب احدهم المكان الصعب من محاسبات الارث في الفقه والآخر المكان السهل منه كالبيع إلى غيرها من الأمثلة ولو اختلفوا في أن ايهما له الأكثر كماً أو كيفاً فان كان مدع ومنكر جرت موازين البينة واليمين والا كانا مدعيين ولهما التحالف والتنصيف ثم انه لا يلزم في الاشتراك الفعلية بل كون الفكرة منهما والاشراف عليهما كاف مثلاً جاء المعماران المخططان لبناية لعمال واعطوا

لهم الخريطة وأشرفوا على البناء حتى كملت البناية فانهما مشتركان وان لم يباشر عمل البناء ولو ادعى احدهم الاشتراك والآخر الاستقلال كان حاله كدرهمي الودعي مما فصلناه في بابه ثم انه اذا اشتركا بالتساوي أو بغير التساوي فلكل منهما بقدر حقه من النصف أو غيره أما من حيث استعمال حقوق المؤلف الأدبية والمالية فهذا يترك لهما معاً بالاتفاق فيما بينهما فيتعاقدان معاً مع الناشر مثلاً ويتصرفان معاً في حقوق الاستغلال المالية للمصنف المشترك ويأذنان معاً لمن يشاءان في ترجمة المصنف أو تحويله أو التعليق عليه وما إلى ذلك وكذلك يتفقان معاً في استعمال الحقوق الأدبية فيختاران معاً الوقت الذي ينشر فيه المصنف ويتفقان معاً على نسبته اليهما وعلى تصحيحه أو تعديله اذا كان هناك مقتضى لذلك ولو اختلفا لا يمكن الجمع بينهما في مثل المصنف غير المميز فالحاكم هوالذي يحكم حسب رؤيته المصلحة ثم اذا تعذر الاتفاق كان لأي منهما ان يرفع دعوى أمام المحكمة ويطلب من المحكمة البت في النزاع بينهما في أي شأن من الشؤون المذكورة وهناك حق من الحقوق الأدبية للمؤلف وهو حق دفع الاعتداء على المصنف ويملكه كل منهما على انفراده فيتمكن أن يدافع عن حق نفسه كما انه يتمكن أن يدافع عن حقهما معاً كالأرض المشتركة بينهما اذا اعتدى عليها حيث أن كل شريك له ان يدافع عن كل الأرض وان يدافع عن الحصة التي له في الأرض مشاعاً ثم لا حق لأحد الشريكين أن ينفرد وحده باستعمال أي حق من الحقوق المالية أو الأدبية الا اذا كان معه تفويض من الشريك الآخر فان المفروض ان نصيب كل منهما يتعذر فصله عن نصيب الآخر فلا يتسنى لصاحبه أن ينفرد باستغلاله ولو تمكنا من الفرز بان قبل كل واحد منهما أن يكون له مجلد

من المجلدين وان كانا مشتركين في كلا المجلدين فيختص كل واحد بالمجلد الذي صار له بعد التفاوض على الانفصال كالأرض المشاعة التي يتفاوضان فيها على أن يكون لهذا اليمين وللآخر اليسار أو ما أشبه ذلك ولكل من الشريكين اجراء المعاملات الممكن على حصة نفسه اذا لم يتضرر بذلك شريكه من النذر والوقف والثلث والوصية والبيع والهبة وغيرها كالأرض المشتركة في كل ذلك كما أن لكل منهما الخيار اذا تصرف في حقه بما كان له الخيار وحال بيعهما معاً بصيغة واحدة حال بيعين في بيع لا حال بيع واحد لأنهما ممكنان في البيع دون مثل النكاح والطلاق اذ لا يمكن الوحدة في زوجتين وان كانتا لرجل واحد فكيف ما اذا كانتا رجلين ولو انشاء احدهما المطالب والآخر صبها في قالب العربية أو القالب الشعري مثلاً فهما شركان ولكل منهما قدر حصته عرفاً كما اذا اعطى احدهما مواد البناء والآخر صنعها داراً ولا يبعد جواز بيع كل منهما حصته المميزة كأن يبيع صاحب الفكر الفكر دون الهيئة كما يبيع مواد البناء دون الهيئة وكذلك في عكسه يبيع الهيئة دون المواد للبناء أو الفكرة واذا سرق احدهما من الآخر فهل ذلك يوجب حقاً على السارق من المسروق منه لا يبعد ذلك اذا رآه العرف سرقة لا مثل ما اذا قال الشاعر قالوا اقترح شيئاً نوجد لك طبخه .

قال اطبخوا لي جبة وقميصا .

وقال الآخر قبله أو بعده .

قالوا انتخب زوجة ننكحها أبداً .

فقلت بطيخة في وسط سكين .

فان احدهما سرق المعنى من الآخر وان كان احدهما خياطاً والآخر

نكاحاً ومعنى الشعر الثاني من باب القلب مثل عرضت الناقة على الحوض والحقوق التي ذكرناها في التأليف يأتي جملة منها في مثل برامج الراديو والتلفزيون والسينما فان الأفراد يعتبرون شركاء في تأليف المصنف السينمائي أو المصنف المعد للاذاعة اللاسلكية أو التلفزيونية .

فأولاً : يشترك في الأمور المذكورة صاحب الفكرة المكتوبة للبرنامج الإذاعي أو التلفزيوني أو ما أشبه .

وثانياً : من قام بتحوير المصنف الأدبي الموجود بشكل يجعله ملائماً للفن السينمائي ونحوه .

وثالثاً : مؤلف الحوار .

ورابعاً : واضع الكيفية الصوتية .

وخامساً : المخرج إذا بسط رقابة فعلية وقام بعمل إيجابي من الناحية الفكرية لتحقيق المصنف السينمائي وإذا كان المصنف السينمائي أو المعد للإذاعة اللاسلكية والتلفزيونية مبسطاً أو مستخرجاً لمصنف آخر سابق عليه يعتبر مؤلف هذا المصنف السابق مشتركاً في المصنف الجديد كما انه يعتبر منتجاً للمصنف السينمائي أو الأذاعي أو التلفزيوني أو ما أشبه الشخص الذي يتولى تحقيق الشريط أو يتحمل مسؤولية هذا التحقيق ويضع في متناول مؤلفي المصنف السينمائي أو الاذاعي أو التلفزيوني الوسائل المادية والمالية الكفيلة بانتاج المصنف وتحقيق اخراجه ويعتبر المنتج دائماً ناشر المصنف السينمائي وتكون له كافة حقوق الناشر على الشريط وعلى نشره ويكون المنتج طول مدة استغلال الشريط المتفق

عليها نائباً عن مؤلفي المصنف السينمائي وعن خلفهم في الإرث مثلاً في الاتفاق على عرض الشريط واستغلاله دون الأخلال بحقوق مؤلفي المصنفات الأدبية أو الصوتية المقتبسة كل ذلك ما لم يتفق على خلافه كسائر الحقوق الطبيعية حيث انها لمن له الحق إلا إذا اتفق على خلافها ويضاف على أولئك في كون الحق له أيضاً الممثلون فانه لا شك في أن الممثلين يقومون بدور هام في إخراج المصنف فهم شركاء فيه فانه لولاهم لم يكن يوجد الفلم السينمائي ثم كل واحد من هؤلاء له الحق في أن يبيع عمله أو يصالح أو يهب أو ما أشبه ذلك كما تقدم الالماع إلى مثل ذلك وإذا امتنع أحد المشتركين في تأليف مصنف سينمائي أو مصنف معد للإذاعة أو التلفزيون عن القيام بإتمام ما يخصه من العمل فلا يترتب على ذلك منع باقي المشتركين من استعمال الجزء الذي انجزه وذلك مع عدم الإخلال بمال الممتنع من حقوق مترتبة على اشتراكه في التأليف ولا فرق في كل ذلك بين الهيئات الرسمية والأفراد والشركات وما أشبه فقول بعض الحقوقيين (بأن للهيئات الرسمية المنوط بها الإذاعة اللاسلكية الحق في اذاعة المصنفات التي تعرض أو توقع في المسارح أو في أي مكان عام آخر وعلى مديري هذه الأمكنة تمكين هذه الهيئات من ترتيب الوسائل الفنية اللازمة لهذه الإذاعة ونحوها) غير ظاهر الوجه أما ذكر الاسم وعدم ذكر الاسم فهو مربوط بكيفية التعامل إذ قد يعطي مصنفه للإذاعة بشرط عدم ذكر اسمه أو بشرط ذكر اسمه أو غفلاً عن الأمرين وما تقدم من الحقوق يأتي شبهها في حق صاحب الصورة فانه لا يحق لمن قام بعمل صورة أن يعرض أو ينشر أو يوزع أصل الصورة أو نسخاً منها دون أذن الأشخاص الذين قام بتصويرهم ما لم يتفق على غير ذلك أما من حصل على نسخة من المؤلف أو ما أشبه أو من الصورة سواء حصل

عليها من المؤلف أو من الناشر بمقابل أو بغير مقابل من الطرق الشرعية بدون أن ينتقل إليه حق النشر لا يجوز له استعمال هذه النسخة إلا لمنفعته الشخصية ولمنفعة من يلوذ به من ذويه ممن الأذن يشمله ولو بصورة الارتكاز فله أن يقرأ نسخة الكتاب التي اشتراها وان يشاهد الفلم الذي استأجره وان يسمع الشريط الذي حصل عليه وله أن يعير الكتاب أو الفلم أو الشريط لبعض اصدقائه كما له أن يبيع نفس النسخة فيكون للمشتري نفس الحقوق التي للبائع ولكن ليس له أن يباشر على النسخة حقوق المؤلف أو الناشر لأن هذه الحقوق لم تنتقل إليه كما سبق الإلماع إلى ذلك ولا يخفي أن الفروع المرتبطة بهذه الأمور كثيرة جداً وحيث أن الكتاب لم يوضع للتفصيل وانما اردنا الألماع إلى بعض الحقوق الحديثة لتوضيح بعض صغريات الحقوق العامة في الزمان الحديث نكتفي منها بهذا القدر والله المستعان .

(مسألة) : حيث أن القوانين الوضعية في كثير من بنودها مخالفة للإسلام فاللازم على المسلم أمور :

الأول : عدم الاعتناء بتلك القوانين المخالفة للاسلام مهما وجد إلى ذلك السبيل وذلك ككل القوانين المفرقة بين المسلمين وكل القوانين الكابتة لحريات المسملين وكل القوانين التي تجعل الضرائب التي لم تكن في الاسلام وكل القوانين المرتبطة بالحدود الجغرافية وما يتبعها من العشور والمكوس والكمارك وكثير من القوانين القضائية إلى غيرها .

الثاني : عدم العمل بآثار تلك القوانين مهما وجد السبيل إلى ذلك مثلاً المحكمة طلقت الزوجة بدون شاهدين عادلين أو بدون سائر الشرائط أو اعطت الأرض للزوجة في باب الارث أو نفي الولد عن الوالد الذي رأى عليه آثار الضعف والكبر بمجرد هذه الحجة على خلاف قوانين الولد للفراش واعطى الربا على المال أو قرر أن لصاحب المال الذي انكره المنكر بعد ثبوت أن المال للمدعي لكل سنة ربح اثنا عشر مثلاً إلى غير ذلك مما كلها موجودة في قوانين جملة من بلاد الاسلام فان اللازم عدم العمل بآثار هذه القوانين فالمرأة زوجة بعد يلزم على الزوجين ترتيب كل آثار الزوجية وكذلك يلزم على سائر الناس مثلاً ترتيب آثار زوجتيهما فلا يحق لامرأة جديدة أن تكون زوجة خامسة لهذا الزوج الذي طلقت زوجته ولا لأخت زوجته التزويج به ولا يحق للرجل أن يأخذهما وعلى سائر الوراث أخذ الأرض من الزوجة كما أن عليها ان ترد الأرض عليهم والولد للفراش كسائر الأولاد والربا لا يكون من مال الآخذ بل من مال المعطى فيجب رده عليه وله حق التقاص عن أموال آخذه أن لم يرده عليه وليس لكل سنة ربح كذا إلى غير ذلك كما أن

الدولة اذا رخصت قوانين الاشتراكية ولو باسم آخر يلزم على الناس عدم الاعتناء بها وهكذا في سائر الأمور .

الثالث : تطبيق القوانين الاسلامية فيجوز أن يحج كل انسان مستطيع أو غير مستطيع حجاً ندباً مهما امكن وان خالفت قوانين الدولة التي يعيش تحتها وقوانين دولة الحرمين التي وضعت للمنع عن حرية الحج تطبيقاً لقانون (غلادستون) المعروف وكذلك حال الأعتاب المقدسة في الحجاز والعراق وايران والقدس فان ذلك في ضمن حرية السفر والإقامة في أرض الله سبحانه مطلقاً قال سبحانه ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه**﴾ والولد اذا بلغ البلوغ الاسلامي كما سبق الالماع اليه حق له الزواج من البنت اذا بلغت البلوغ الاسلامي رشيدة وان جعل القانون للزواج غير ذلك كما هو كذلك في كل بلاد الاسلام حتى البلاد التي تدعي انها تحكم بالاسلام والأب والجد لهما الحق في زواج ولدهما الصغير ذكراً أو انثى في غير صورة مفسدة ويجوز للرجل أن يتزوج بالأربع وان خالفه القانون ويطلق حسب قانون الاسلام لا قانون الغرب السائد فيها ويتعامل المتعاملان بدون إسناد رسمي ولا اعطاء ضرائب مخترعة ويراجع المترافعان ومن اليهم كالذين يريدون تقسيم الشركة أو الإرث القاضي الذي يتوفر فيه شروط الاسلام وهكذا حال طبع الكتب واخراج المجلات ونصب المعامل وفتح المؤسسات وتشكيل الأحزاب الاسلامية الصحيحة ولا بالمفهوم الغربي المنتهية إلى المرجعية والمنظمات والجمعيات وغير ذلك بدون الاحتياج إلى مراجعة الدولة بل يجب عدم مراجعتها مهما امكن لأن المراجعة نقض لقوانين الاسلام وهدم لحريات المسلمين وتسليط للغرب والشرق على بلاد الاسلام ولو وفق الله بعض

العلماء أن يكتبوا كتاباً يبينون فيه الفرق بين قوانين الاسلام وقوانين الغرب والشرق السائدة في كافة بلاد الإسلام لرأي الناس الفرق الشاسع بين الوف القوانين من الجانبين كما يرون ان قوانين الاسلام اقرب إلى العقل والمنطق من تلك القوانين وهو سبحانه المستعان وعلى أي فاللازم في بلاد الاسلام الغاء القوانين غير الاسلاميةالغاءاً مطلقاً سواء في الأمور السياسية أوالاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها فانه حتى بقاء بعض القوانين يجعل من البلاد بلاداً متأخرة كما نشاهد وكل ما عدا ذلك لا يزيد البلاد الا تأخراً والأمر إلا أعضالاً وذلك لأن المسلمين يعرفون قوانين الاسلام جيداً وهي موجودة في الكتب الفقهية وغيرها والخطباء والمؤلفون يذكرونها فوق منابرهم وفي تأليفاتهم وحيث يرى الناس ان الحاكم يضع قانوناً غير قانون الاسلام يتجافون عن ذلك الحاكم ولا يتعاونون معه ويتهربون عن قوانينه مما يوقع البعد بين الدولة والأمة وحيث يكون البعد يأخذ كل طرف في هدم الطرف الآخر فلا يبقى مجال للعمل والتقدم والتعاون ويستمر هذا الأمر إلى حين سقوط الحاكم اذ الأمة بحر كبير لا يمكن خداعه أو اسقاطه وانما للجهاز الحاكم الذي هو شيء صغير في هذا البحر اذا عارضتها الأمة سقطت وهذا هو سر توالي سقوط حكام بلاد الاسلام واحداً تلو الآخر سواء من جاء منهم باسم الاسلام أو باسم آخر كالقومية والبعثية والشيوعية والديمقراطية على الاسلوب الغربي ومن الواضح أن اسم الاسلام (كاسم العسل الذي لا يعطى الحلاوة) لا يعطي غرض الأمة حتى تستقر الحكومة المخالفة مثلاً الأمة ترى أن لا ضرائب في الاسلام ولا عشور ولا حدود ولا جناسي ولا بطاقات للعمل وهكذا فهل يمكن خداعها بالأتيان بهذه الاشياء باسم

الاسلام أو باسم التقدمية أو باسم الحضارة أو ما أشبه ذلك ولا يزعم أن الريفي والعامي المدني يمكن خداعه فان الخطباء ومن اليهم بينوا قوانين الاسلام لهم ولذا اذا سألت من ريفي بعيد عن المدينة عن أصول قوانين الاسلام لبين لك ذلك ولو فرض امكان خداع البعض في بعض الوقت فهل يمكن خداع الكل في كل الوقت ثم ان بعض الحكام يخدعون أنفسهم كما قال سبحانه ﴿**يخادعون الله وهو خادعهم**﴾ بتطبيق بعض الأحكام الذي لا يرتبط بسيادةالمستعمرين ابقاءاً على أسيادهم وترك بعض مما يضر المستعمرين وكراسيهم مع وضوح ان القوانين لا يمكن أن تأخذ سطحين كالماء الذي يتطلب تساوي السطوح فاذا أمكن في الماء اختلاف سطوحه أمكن في القوانين ذلك فان الاجتماع مثله مثل الماء كما قاله علماء الاجتماع وكما نشاهده بالفعل فانه لا يمكن اختلاف سطوح الاقتصاد اذا التضخم في شيء يلازم التضخم في كل شيء والتنزل في شيء يلازم التنزل في كل شيء كما ذكرنا تفصيله في فقه الاقتصاد وكذلك لا يمكن اختلاف سطح الاقتصاد والسياسة ولا يمكن اختلاف سطحهما مع سطح الاجتماع وهكذا مثلاً الحريات الاقتصادية تلازم الحريات السياسية اذ الاقتصاد كما هو معلوم يوجه السياسة فلا يمكن أن يكون الاقتصاد حراً والسياسة مكبلة وكذلك العكس والحريات السياسية تلازم الحريات الاقتصادية فان السياسة الحرة لا بد أن تفسح المجال للاقتصاد فيكون حراً أيضاً وكذلك حال العكس فالاقتصاد المكبل بالشيوعية والاشتراكية والاسلامية المزيفة يكبل السياسة حيث لا مال حتى يمكن انزال الدكتاتور من برجه العاجي وكذلك العكس فالسياسة الدكتاتورية حيث يخاف من المال يكبّل الاقتصاد وهذا هو أسر ما نرى

من شدة العداء بين الدكتاتوريين والتجار ولا نقصد الرأسماليين على الاسلوب الغربي بل نقصد الرأسماليين على الاسلوب الغربي بل نقصد الرأسمالية على الاسلوب الاسلامي حيث قال سبحانه ﴿**لكم رؤوس أموالكم**﴾ وقد فصلنا ذلك في كتبنا الاقتصادية وشدة العداء انما تقع بينهما حيث ان الدكتاتور يريدسلب أموالهم بمختلف الأسامي حتى يبقى على عرشه ولا يزاحمونه في سفكه الدماء ونهبه الأموال وهتكه الأعراض وخنقه الحريات كل ذلك لملء حسن غروره وكبريائه والإبقاء على عرشه وملء جيبه ومثل الكلام في السياسة والاقتصاد قالوا في الاجتماع فالاجتماع المنفتح لا يدع الدكتاتور ولا الاقتصاد المكبل في اغلاله والعكس صحيح أيضاً ومن ذلك يظهر أن خلاص الأمة من التخلف يتوقف على سيادة قوانين الاسلام المشهورة بين المسلمين منذ عهد النبوة صلى الله عليه وآله وسلم والمودوعة في بطون كتب الفقهاء من قبل ألف سنة إلى اليوم انه قد جرب الأمة كل المباديء المستوردة والاسلام الصوري فلم يزدها الأمر إلا أعضالاً ولم يبق أمامه إلا الاسلام الصحيح لينقذه بإذن الله تعالى .

وقد ظهر مما تقدم أن بين الحكام وبين الأمة نوعين من التناقض .

الأول : التناقض في الحكومات التي تسمى نفسها باسم الاسلام وتضع في دساتيرها بعض مباديء اسلامية .

الثاني : التناقض في الحكومات التي تسمى نفسها بأسامي أخر وتضع دساتيرها خلاف دساتير الاسلام اطلاقاً وذلك لأن الاسلام كسائر المباديء لها كليات معروفة في الكتاب والسنة والاجماع والعقل وقد

استفادها الفقهاء وأودعوها في كتبهم ولهذه الكليات فروع تطبق على تلك الكليات من باب تطبيق الصغريات على الكبريات كما أن لتلك الفروع تنفيذاً بسبب القوة الاجرائية فاذا لم يطابق دستور الدولة مع دستور الاسلام في الكليات كان التناقض الذي ذكرناه ثانياً مثلاً دستور الاسلام يقول بتساوي المسملين ودستور الدولة يقول بتفوق العرب أوالعجم أو العراقيين واذا قال دستور الدولة بالاسلام لكن الفروع لم يكن على طبق تلك الأصول مثلاً قال دستور الدولة بتساوي المسلمين لكن قوانين الجنسية واشتراء الأرض والكسب قال باختصاص الأمر بالايرانيين مثلاً كان التناقض الذي ذكرناه أولاً واذا فرض ان الكليات والفروع وضعت على طبق الاسلام لكن التنفيذ لم يكن على حسب التنفيذ الاسلامي كما اذا قال الدستور بتساوي المسلمين والقانون وضع على طبق ذلك في الجزئيات والفروع لكن الجهاز الحكومي كان يطبق حسب الأوامر السرية خلاف ذلك كان تناقضاً من قسم ثالث وان كان هو من التناقض التابع للقسم الأول فقد اصطلح علماء الحقوق على تسمية القواعد العامة باسم الدستور سواء كان دستوراً مكتوباً كما في كثير من البلاد أو دستوراً غير مكتوب كما في بريطانيا كما انهم يسمون هذا الدستور بالقانون الأساسي أما الأحكام التفصيلية التي توضع لتنظيم تلك الحقوق والواجبات المتضمنة في الدستور والذي سميناه بالفروع مثل تنظيم الأسرة وملكية الأراضي وسياسة الأجور والتعليم ولوائح الادارة واحكام العقوبات وأحكام القضاء والأحوال الشخصية وغير ذلك فانه يطلق على كل هذه الأحكام التفصيلية اسم القوانين وبما أن القوانين هي تنفيذ احكام الدستور فلا بد أن تكون ناتجة عنه وصغريات

لتلك الكبريات ولا يجوز وجود شيء منها يناقض أو يخالف أحكام الدستور ومبادئه والا اعتبرت هذه القوانين الفرعية غير دستورية وباطلة ويكون من قبيل جعل مصداق الانسان حجراً أو مصداق الشجر حيواناً إلى غير ذلك من الأمثلة للمخالفة بين الكبريات الكلية والصغريات الجزئية ومن هنا يجب أن تكون القوانين الاسلامية ناتجة عن الدستور الاسلامي المذكور في بطون الكتب الفقهية والمستقي من الأدلة الأربعة والقوانين تفرع لتنفيذ وحماية مباديء ثابتة مذكورة في الأدلة الأربعة كما أن القوانين الشيوعية تكون نتيجة طبيعية للدستور الشيوعي وقد سنت لتنفيذ وحماية مبادئه وهكذا بالنسبة إلى القوانين الديمقراطية التابعة للدستور والمتفرعة عنه فاذا كان الأمر كذلك كان تنسيقاً بين الدستور والقانون والتنفيذ والا فلا ولذا بان يتصور الولايات المتحدة تتبنى قوانين شيوعية لتنفيذ وحماية دستورها الديمقراطي أو تتبنى قوانين اسلامية مثلاً لذلك الهدف وكذلك لا يمكن أن تتصور أن يتبنى الاتحاد السوفيتي قوانين اسلامية لتنفيذ وحماية دستوره الشيوعي واذا كان الأمر صادقاً بالنسبة إلى الغرب والشرق كذلك هو صادق بالنسبة إلى الاسلام فلا يمكن ان يتصور أن الدولة الاسلامية يجوز أن تتبنى قوانين شيوعية لتنفيذ وحماية دستورها الاسلامي أو تتبنى قوانين ديمقراطية لتطبيق دساتيرالاسلام المستفادة من الأدلة الأربعة فالدستور على ما ذكرناه هوالأصل وهو النظام الأساسي سواء كان مكتوباً أو غير مكتوب وهو الذي حدد شكل الدولة والمجتمع ومختلف فروعه وهو الذي يعين الحقوق ويحدد الواجبات ويرسم شكل الدولة رسماً هندسياً ويعين صفتها ويوضح سلطاتها أما القوانين التفصيلية فهي فروع لتطبيق تلك الدساتير الكلية لأجل السياسة

والاجتماع والقضاء لذلك كان حتماً أن تكون القوانين من جنس الدستور وناتجة عنه وفروعاً له وصغريات لتلك الكبريات الكلية والا وقع التناقض والفوضى في علاقات الدولة والمجتمع هذا بالاضافة إلى أنه لو كان الدستور اسلامياً لكن الفروع أو التنفيذ غيراسلامي أتهم نفس الاسلام بالعجز وانتهاء المدة وعدم الصلاحية للتطبيق في العصر الحاضر كما يشاهد هذا الاتهام في الزمان الحاضر والامثلة لذلك كثيرة جداً فمن المعلوم مثلاً أن الأحكام الشرعية شرعت لتطبق على الجميع حكاماً ومحكومين دون أي تمييز (فكلكم من آدم وآدم من تراب) و(ان اكرمكم عند الله اتقاكم) ولكن الدستورالذي يكون في البلاد يسمح بإعطاء شاغلي المناصب الدستورية كأعضاء رئاسة الدولة والوزراء والحكام واعضاء مجلس الأمة ومجلس الأعيان مثلاً حصانة دستورية تحميهم عن طائلة القانون فلا يكونون هم كبقية الناس بل يعاملون معاملة خاصة وهذا يظهر القوانين الشرعية أمام هذه الحصانة بالمحاباة والتحيز وعدم تطبيق (ان اكرمكم عند الله أتقاكم) لا يقال فاذا لم يكونوا هؤلاء ذوي حصانة خافوا من التكلم والعمل والخائف لا يتمكن من قول الحق والعمل به لأنه يقال هذا ناشيء عن نظام منحرف آخر وهو كم الأفواه وجعل الاغلال على الأيدي والأرجل ففي العالم غير الاسلامي حيث تلك القيود استثنوا اجهزة الدولة كما في العالم الديمقراطي أما في العالم الاسلامي لا قيود حتى يحتاج الأمر إلى الاستثناء فالمسلمون كلهم احرار في ضمن النطاق الاسلامي فيما يقولون أو يعملون وتحمل اقوالهم وافعالهم على الصحيح ولا محاسبة ولا عقاب إلا على المجرم بعد أن ثبتت جريمته وقد المعنا سابقاً إلى أن الجريمة في القانون الاسلامي قليلة

جداً وجداً حتى اذا قلنا أن الجريمة في منطق الاسلام جزء من مائة جزء من الجريمة في العالم الديمقراطي لم نكن بعيداً عن الصواب كما يجده المريد في كتاب (الصياغة) و (نريدها حكومة اسلامية)وغيرهما ذلك بعض الأمثلة بهذا الصدد فان دستور الدولة يقول الاسلام هو مصدر التشريع والحريات الثابتة في الاسلام يجب توفرها ثم يأتي الدولة لتضع نهجاً رأس مالياً في قانون الاقتصاد أو منهجاً اشتراكياً وكلاهما مخالف للإسلام ومولد للمشاكل اذ الأول يوجب الطبقية الحادة والثاني يوجب حصر التجارة الخارجية والداخلية في الدولة وتأميم منابع الثروة إلى غير ذلك وبذلك يكون كل الناس في ضيق من الاقتصاد وحيث أن الطبقة الفقيرة في القانون الأول يكونون مجبورين للجرائم من السرقة لأمرار معاشهم والشذوذ والأعمال المنافية للعفة لعدم تمكنهم من الأزدواج وما أشبه ذلك والتجار يختلسون ويرشون ويهربون ونحوها لأجل إدارة تجارتهم تأخذهم الدولة تعاقبهم بالسجن والتغريم وأحياناً الإعدام وما أشبه ذلك وبهذا يظهر الاسلام بالمظهر الضعيف غير اللائق ومتناقضاً مما يؤدي إلى الاساءة إلى الشريعة وتشويهها وينتج من ذلك الشعور بالاحباط بين الناس والنفور من القوانين الاسلامية حتى يصل الأمر إلى المطالبة بإقصاء القوانين الشرعية أو السكوت عمن يعمل لآقصائها وهذا هو ما تسعى له القيادات السياسية المرتبطة ببلاد الغرب والشرق في بلاد الاسلام سواء منها ما كانت باسم الإسلام أو غير اسلامية صريحاً أما في بلد يحكم باسم الاسلام فيقول الناس هذا هو الاسلام فهل هذا خير أو النهج الديمقراطي الغربي مثلاً أو الشيوعي الشرقي فاذا حكم البلد باسم الاسلام اسقطوا الاسلام عن البلد واذا كان حكم البلد غير الاسلام

بين الناس الرعب والهلع من حكم الاسلام حتى لا يأتي الاسلام إلى الحكم اطلاقاً انتهى ما اردنا ايراده في هذا الكتاب ونلحقه برسالة الحقوق للامام السجاد عليه الصلاة والسلام .

﴿ رسالته عليه السلام المعروفة برسالة الحقوق ﴾

فقد رواه ابن شعبة مرسلاً والطبرسي في مكارم الأخلاق عن إسماعيل بن فضل ، عن ثابت بن دينار الثمالي ، عن سيد العابدين علي بن الحسين (عليهما السلام) واللفظ للأول : قال (ع) :

اعلم رحمك الله أن لله عليك حقوقاً محيطة لك في كل حركة تحركتها ، أو سكنة سكنتها أو منزلة نزلتها ، أو جارحة قلبتها وآلة تصرفت بها : بعضها أكبر من بعض وأكبر حقوق الله عليك ما أوجبه لنفسه تبارك وتعالى من حقه الذي هو أصل الحقوق ومنه تفرع ثم أوجبه عليك لنفسك من قرنك إلى قدمك على اختلاف جوارحك ، فجعل لبصرك عليك حقاً ولسمعك عليك حقاً وللسانك عليك حقاً وليديك عليك حقاً ولرجلك عليك حقاً ولبطنك عليك حقاً ولفرجك عليك حقاً ، فهذه الجوارح السبع التي بها تكون الأفعال . ثم جعل عزَّ وجلّ لأفعالك عليك حقوقاً ، فجعل لصلاتك عليك حقاً ولصومك عليك حقاً ولصدقتك عليك حقاً ولهديك عليك حقاً ولأفعالك عليك حقاً ثم تخرج الحقوق منك إلى غيرك من ذي الحقوق الواجبة عليك وأوجبها عليك حقاً أئمتك ثم حقوق رعيتك ثم حقوق رحمك ، فهذه حقوق يتشعب منها حقوق فحقوق أئمتك ثلاثة أوجبها عليك حق سائسك بالسلطان ثم سائسك بالعلم ، ثم حق سائسك بالملك وكل سائس إمام

وحقـوق رعيتك ثـلاثة أوجبهـا عليك حق رعيتـك بـالسلطان ، ثم حق رعيتك بالعلم فان الجاهل رعية العـالم وحق رعيتك بـالملك من الأزواج وما ملكت من الإيمان وحقوق رحمك كثيرة متصلة بقدر اتصال الرحم في القرابة . فأوجبها عليـك حق أمك ، ثم حق أبيـك ثم حق ولدك ، ثم حق أخيك ، ثم الأقرب فالأقرب والأول فالأول ، ثم حق مولاك المنعم عليـك ، ثم حق مولاك الجـاري نعمته عليـك ، ثم حق ذي المعـروف لديك ، ثم حق مؤذنك بالصلاة ، ثم حق امامك في صلاتك ، ثم حق جليسك ، ثم حق جارك ، ثم حق صاحبك ثم حق شريكك ، ثم حق مالك ، ثم حق غريمك الذي تطالبه ، ثم حق غريمك الذي يـطالبك ، ثم حق خليـطك ، ثم حق خصمك المـدعي عليك ، ثم حق خصمـك الذي تدعي عليه ، ثم حق مستشيرك ، ثم حق المشـير عليك ، ثم حق مستنصحـك ، ثم حق النـاصـح لك ، ثم حق من هـو أكبر منـك ، ثم حق من هو أصغر منك ، ثم حق سائلك ، ثم حق من سألته ، ثم حق من جرى لك على يديه مساءة بقول أو فعل أو مسرّة بذلك بقول أو فعل عن تعمُّـد منه أو غـير تعمد منـه ، ثم حق أهل ملّتـك عامـة ، ثم حق أهل الذمة ، ثم الحقوق الجارية بقدر علل الأحوال وتصرُّف الأسباب ، فـطوبى لمن أعـانـه الله عـلى قضـاء مـا أوجب عليـه من حقـوقـه ووفقـه وسدّده .

١ ـ فأما حقُّ الله الأكبر فانك تعبده لا تشرك به شيئاً ، فإذا فعلت ذلك بإخلاص جعل لك على نفسه أن يكفيك أمر الدنيا والآخرة ويحفظ لك ما تُحب منها .

---

(١) السائس : القائم بأمر والمدبر له .

٢ ـ وأما حقُّ نفسك عليك فأن تستوفيها في طاعة الله ، فتؤدي إلى لسانك حقه وإلى سمعك حقه وإلى بصرك حقه وإلى يدك حقها ، وإلى رجلك حقها وإلى بطنك حقه ، وإلى فرجك حقه ، وتستعين بالله على ذلك .

٣ ـ وأما حق اللسان فإكرامه عن الخنى وتعويده على الخير وحمله على الأدب وإجمامه إلا لموضع الحاجة والمنفعة للدين والدنيا وإعفاؤه عن الفضول الشنعة القليلة الفائدة التي لا يؤمن ضررها مع قلة عائدتها وبعد شاهد العقل والدليل عليه وتزيّن العاقل بعقله حسن سيرته في لسانه ، ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم .

٤ ـ وأما حقُّ السمع فتنزيهه عن أن تجعله طريقاً إلى قلبك إلا لفوهة كريمة تحدث في قلبك خيراً أو تكسب خلقاً كريماً فإنه باب الكلام إلى القلب يؤدي إليه ضروب المعاني على ما فيها من خير أو شر ، ولا قوة إلا بالله .

٥ ـ وأما حقُّ بصرك فغضه عما لا يحلُّ لك وترك ابتذاله إلا لموضع عبرة تستقبل بها بصراً أو تستفيد بها علماً ، فإن البصر باب الاعتبار .

٦ ـ وأما حقُّ رجليك فأن لا تمشي بهما إلى ما لا يحلُّ لك ولا تجعلهما مطيتك في الطريق المستخفة بأهلها فيها فإنها حاملتك وسالكةٌ بك مسلك الدين والسبق لك ، ولا قوة إلا بالله .

٧ ـ وأما حقُّ يدك فأن لا تبسطها إلى ما لا يحلُّ لك فتنال بما تبسطها إليه من الله العقوبة في الآجل ومن الناس بلسان اللائمة في العاجل ، ولا تقبضها مما افترض الله عليها ، ولكن توقّرها بقبضها عن

كثير مما لا يحلّ لها وبسطها إلى كثير مما ليس عليها ، فإذا هي قد عقلت وشرفت في العاجل وجب لها حسن الثواب في الآجل .

٨ ـ وأما حقُّ بطنك فأن لا تجعله وعاء لقليل من الحرام ولا لكثير وأن تقتصد له في الحلال ولا تخرجه من حد التقوية إلى حد التهوين وذهاب المروَّة وضبطه إذا همَّ بالجوع والظمأ فإن الشبع المنتهي بصاحبه إلى التخم مكسلةٌ ومثبطةٌ ومقطعةٌ عن كل برّ وكرم . وإن الري المنتهي بصاحبه إلى السكر مسخفةٌ ومجهلة ومذهبة للمروَّة .

٩ ـ وأما حقُّ فرجك فحفظه مما لا يحلُّ لك والإستعانة عليه بغض البصر ، فإنه من أعون الأعوان وكثرة ذكر الموت والتهدّد لنفسك بالله والتخويف لهابه ، وبالله العصمة والتأييد ، ولا حول ولا قوة إلا به .

﴿ ثم حقوق الأفعال ﴾

١٠ ـ فأما حقُّ الصلاة فأن تعلم أنها وفادةٌ إلى الله وأنك قائم بها بين يدي الله فإذا علمت ذلك كنت خليقاً أن تقوم فيها مقام الذليل ، الراغب ، الراهب ، الخائف ، الراجي ، المسكين ، المتضرِّع ، المعظّم من قام بين يديه بالسكون والإطراق ، وخشوع الأطراف ولين الجناح ، وحسن المناجاة له في نفسه والطلب إليه في فكاك رقبتك التي أحاطت به خطيئتك واستهلكتها ذنوبك ، ولا قوة إلا بالله .

١١ ـ وأما حقُّ الصوم فأن تعلم أنه حجاب ضربه الله على لسانك وسمعك وبصرك وفرجك وبطنك ليسترك به من النار . وهكذا جاء في الحديث : « الصوم جنة من النار » فإن سَكَنت أطرافك في حَجَبتها رجوت أن تكون محجوباً وإن أنت تركتها تضطرب في حجابها

وترفع جنبات الحجاب فتطلع إلى ما ليس لها بالنظرة الداعية للشهوة والقوة الخارجة عن حدِّ التقيّة لله لم تأمن أن تخرق الحجاب وتخرج منه ، ولا قوة إلا بالله .

١٢ ـ وأما حق الصدقة فأن تعلم أنها ذخرك عند ربك ووديعتك التي لا تحتاج إلى الإشهاد[١] فإذا عَلمت ذلك كنت بما استودعته سرّاً أوثق بما استودعته علانية وكنت جديراً أن تكون أسررت إليه أمراً أعلنته وكان الأمر بينك وبينه فيها سراً على كل حال ، ولم تستظهر عليه فيما استودعته منها [بـ] ـإشهاد الأسماع والأبصار عليه بها كأنها أوثق في نفسك لا كأنك لا تثق به في تأدية وديعتك إليك . ثم لم تمتنَّ بها على أحد لأنها لك فإذا امتننت بها لم تأمن أن تكون بها مثل تهجين حالك منها إلى من مَننت بها عليه لأن في ذلك دليلاً على أنك لم ترد نفسك بها ولو أردت نفسَك بها لم تمتنَّ بها على أحد ، ولا قوة إلا بالله .

١٣ ـ وأما حقُّ الهدى فأن تُخلص بها الإرادة إلى ربك والتعرض لرحمته وقبوله ولا تُريد عيون الناظرين دونه ، فإذا كنت كذلك لم تكن مُتكلفاً ولا مُتصنعاً وكنتَ إنما تقصد إلى الله . واعلم أن الله يراد باليسير ولا يراد بالعسير ، كما أراد بخلقه التيسير ولم يُرد بهم التعسير ، وكذلك التذلل أولى بك من التدهقُن لأنه الكلفة والمؤونة في المُتدهقنين فأما التذلل والتمسكن فلا كلفة فيهما ولا مؤونة عليهما لأنهَما الخِلقة وهما موجودان في الطبيعة ، ولا قوة إلا بالله .

---

(١) لا يحتاج يوم القيامة إلى الاشهاد لما ورد في الخبر من « أن الصدقة أول ما تقع في يد الله تعالى قبل أن تقع في يد السائل » .

﴿ ثم حقوق الائمة ﴾

١٤ ـ فأما حق سائسك بالسلطان فأن تعلم أنك جُعِلت له فتنة وأنه مبتلى فيك بما جعله الله له عليك من السلطان وأن تخلص له في النصيحة وأن لا تماحكه[1] وقد بُسطت يده عليك فتكون سبب هَلاك نفسك وهلاكه . وتذلّل وتلطّف لإعطائه من الرضى ما يكفّه عنك ولا يَضرّ بدينك وتستعين عليه في ذلك بالله . ولا تعازّه[2] ولا تُعانده ، فإنك إن فعلت ذلك عَقَقته وعَقَقت نفسك فعرّضتها لمكروهه وعرّضته للهلكة فيك وكنت خليقاً أن تكونَ معيناً له على نفسك وشريكاً له فيما أتى إليك ، ولا قوة إلا بالله .

١٥ ـ وأما حقُّ سائسك بالعلم فالتعظيم له والتوقير لمجلسه وحُسن الإستماع إليه والإقبال عليه والمعونة له على نفسك فيما لا غني بك عنه من العلم بأن تَفرَّغ له عقلك وتُحضِره فهمك وتذكي له (قلبك) وتُجلّي له بَصَرك بترك اللذات ونقص الشهوات وأن تعلم أنّك فيما ألقى (إليك) رسوله إلى من لَقِيَك من أهل الجهل فلزمك حُسن التأدية عنه إليهم ولا تَخنه في تأدية رسالته والقيام بها عنه إذا تقلّدتها ، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله .

١٦ ـ وأما حقُّ سائسك بالملك فنحوٌ من سائسك بالسلطان إلا أن هذا يملك ما لا يملكه ذاك تلزمك طاعته فيما دقَّ وجلَّ منك إلا أن تُخرجك من وجوب حق الله ، ويحول بينك وبين حقه وحقوق الخلق ،

---

(١) لا تماحكه : لا تخاصمه ولا تنازعه .
(٢) لا تعازه : لا تعارضه في العزة .

فإذا قَضَيته رجَعتَ إلى حقه[1] فَتشاغَلت به ، ولا قوة إلا بالله .

﴿ ثم حقوق الرعية ﴾

١٧ ـ فأما حقوق رعيتك بالسلطان فأن تعلم أنك إنما استرعيتهم بفضل قوَّتك عليهم فإنه إنما أحلَّهم محل الرعية لك ضَعفهم وذلّهم ، فما أولى مَن كفاه ضعفه وذُله حتى صيّره لك رعية وصيّر حكمك عليه نافذاً ، لا يمتنع منك بعزّة ولا قوَّة ولا يستنصر فيما تعاظمه منك إلا (بالله) بالرحمة والحياطة والأناة[2] ، وما أولاك إذا عرفت ما أعطاك الله من فضل هذه العزَّة والقوّة التي قهرت بها أن تكون لله شاكراً ، ومَن شكر الله أعطاه فيما أنعم عليه ، ولا قوّة إلا بالله .

١٨ ـ وأما حق رعيتك بالعلم ، فأن تعلم أن الله قد جعلك لهم فيما آتاك من العلم ، وولاك من خزانة الحكمة ، فإن أحسنت فيما ولاك الله من ذلك وقُمت به لهم مقام الخازن الشفيق ، الناصح لمولاه في عبيده ، الصابر المحتسب الذي إذا رأى ذا حاجة أخرج له من الأموال التي في يديه كنت راشداً ، وكنت لذلك آملاً معتقداً[3] وإلا كنت له خائناً ولخلقه ظالماً ولسلبه وعزه متعرضاً .

١٩ ـ وأما حقُّ رعيتك بِملك النكاح ، فأن تَعلم أن الله جعلها سَكناً ومُستراحاً وأُنساً وواقية ، وكذلك كل واحد منكما يجب أن يحمد الله على صاحبه ويعلم أن ذلك نعمةٌ منه عليه ووجب أن يُحسن صحبة

---

(١) أي إذا قضيت حق الله فارجع إلى أداء حق مالكك .
(٢) الحياطة : الحفاظة والحماية والصيانة ، والأناة كقناة الوقار والحلم وأصله الانتظار .
(٣) الأمل : خادم الرجل وعونه الذي يأمله .

نعمة الله ويُكرمها ويُرفق بها وإن كان حقك عليها أغلظ وطاعتك بها ألزم فيما أحببت وكرهت ما لم تكن معصية ، فإن لها حق الرحمة والمؤانسة وموضع السكون إليها قضاء اللذة التي لا بدَّ من قضائها وذلك عظيم ، ولا قوة إلا بالله .

٢٠ ـ وأما حقُّ رعيتك بملك اليمين فأن تعلم أنه خلق ربك ولحمك ودمك وأنك تملكه لا أنت صنعته دون الله ولا خَلقت له سمعاً ولا بصراً ولا أجريت له رزقاً ، ولكن الله كفاك ذلك بمن سخّره لك وائتمنك عليه واستودعك إياه لتحفظه فيه وتسير فيه بسيرته فتطعمه مما تأكل وتلبسه مما تلبس ولا تُكلفه ما لا يطيق ، فإن كرهتـ (ـه) خرجت إلى الله منه واستبدلت به ولم تعذِّب خلق الله ، ولا قوة إلا بالله .

﴿ وأما حق الرحم ﴾

٢١ ـ فحقُّ أُمك أن تَعلم أنها حملتك حيث لا يحمل أحدٌ أحداً ، وأطعمتك من ثمرة قلبها ما لا يُطعم أحدٌ أحداً ، وأنها وقتك بسمعها وبصرها ويدها ورجلها وشعرها وبشرها وجميع جوارحها مستبشرة بذلك ، فرحة ، موبلة ، محتملة لما فيه مكروهها وألمها وثقلها وغمّها حتى دفعتها عنك يد القدرة وأخرجتك إلى الأرض فرضيت أن تشبع وتجوع هي وتكسوك وتعرى وترويك وتظمأ وتُظللك وتضحي وتنعمّك ببؤسها ، وتلذِّذك بالنوم بأرقّها وكان بطنها لك وعاءاً وحجرها لك حواءاً وثديها لك سقاءاً ونفسها لك وقاءاً ، تباشر حرّ الدنيا وبردها لك ودونك ، فتشكرها على قدر ذلك ولا تقدر عليه إلا بعون الله وتوفيقه .

٢٢ ـ وأما حق أبيك فتعلم أنه أصلك وأنك فرعه وأنك لولاه لم

تكن فمهما رأيت في نفسك مما يعجبك فاعلم أن أباك أصل النعمة عليك فيه وأحمد الله وأشكره على قدر ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

٢٣ ـ وأما حقُّ ولدك فتعلم أنه منك ومضافٌ إليك في عاجل الدنيا بخيره وشره وأنك مسؤول عما وليته من حُسن الأدب والدلالة على ربه والمعونة له على طاعته فيك وفي نفسه فمثاب على ذلك ومعاقب ، فاعمل في أمره عمل المتزيِّن بحسن أثره عليه في عاجل الدنيا ، المعذر إلى ربه فيما بينك وبينه بحسن القيام عليه والأخذ له منه ، ولا قوة إلا بالله .

٢٤ ـ وأما حقُّ أخيك فتعلم أنه يدك التي تبسطها وظهرك الذي تلتجيء إليه وعزُّك الذي تعتمد عليه وقوتك التي تصول بها فلا تتخذه سلاحاً على معصية الله ولا عدة للظلم بحق الله ، ولا تدع نصرته على نفسه ومعونته على عدوِّه والحول بينه وبين شياطينه وتأدية النصيحة إليه والإقبال عليه في الله ، فإن إنقاد لربه وأحسن الإجابة له وإلا فليكن الله آثر عندك وأكرم عليك منه .

٢٥ ـ وأما حقُّ المنعم عليك بالولاء[1] فان تعلم أنه أنفق فيك ماله وأخرجك من ذُل الرق ووحشته إلى عزِّ الحرية وأُنسها وأطلقك من أسر الملكة وفكَّ عنك حلق العبودية ، وأوجدك رائحة العزِّ ، وأخرجك من سجن القهر ودفع عنك العسر ، وبسط لك لسان الإنصاف وأباحك الدنيا كلها فملكك نفسك وحلَّ أسرك وفرَّغك لعبادة ربك واحتمل بذلك التقصير في ماله . فتعلم أنه أولى الخلق بك بعد أولي رحمك في

(١) الولاء : بالفتح النصرة والملك والمحبة والصداقة والقرابة .

حياتك وموتك وأحقُّ الخلق بنصرك ومعونتك ومكانفتك في ذات الله[١] ، فلا تؤثر عليه نفسك ما احتاج إليك .

٢٦ ـ وأما حقُّ مولاك الجارية عليه نعمتك فأن تعلم أن الله جعلك حامية عليه وواقية وناصراً ومعقلاً وجعله لك وسيلة وسبباً بينك وبينه ، فبالحريِّ أن يحجبك عن النار فيكون في ذلك ثوابٌ منه في الآجل ويحكم لك بميراثه في العاجل إذا لم يكن له رحم مكافأة لما أنفقته من مالك عليه وقمت به من حقه بعد إنفاق مالك ، فإن لم تخفه خيف عليك أن لا يطيب لك ميراثه ، ولا قوة إلا بالله .

٢٧ ـ وأما حق ذي المعروف عليك فأن تشكره وتذكر معروفه وتنشر له المقالة الحسنة وتخلص له الدعاء فيما بينك وبين الله سبحانه ، فإنك إذا فعلت ذلك كنت قد شكرته سراً وعلانية . ثم إن أمكن مكافأته بالفعل كافأته وإلا كنت مرصداً له موطناً نفسك عليها[٢] .

٢٨ ـ وأما حق المؤذن فأن تعلم أنه مذكرك بربك وداعيك إلى حظك وأفضل أعوانك على قضاء الفريضة التي افترضها الله عليك فتشكره على ذلك شكرك للمحسن إليك وإن كنت في بيتك متهماً لذلك لم تكن لله في أمره متهماً وعلمت أنه نعمة من الله عليك لا شك فيها فأحسن صحبة نعمة الله بحمد الله عليها على كل حال ، ولا قوة إلا بالله .

٢٩ ـ وأما حق إمامك في صلاتك فأن تعلم أنه قد تقلد السفارة

---

(١) الكانفة : المعاونة .

(٢) الضمير : في عليها يرجع إلى المكافأة ، أي ترصد وتراقب وتهيىء نفسك على المكافأة في وقتها .

فيما بينك وبين الله والوفادة إلى ربك وتكلم عنك ولم تتكلم عنه ودعا لك ولم تدع له وطلب فيك ولم تطلب فيه وكفاك هم المقام بين يدي الله والمساءلة له فيك . ولم تكفه ذلك فإن كان في شيء من ذلك تقصير كان به دونك وإن كان آثماً لم تكن شريكه فيه ولم يكن لك عليه فضل ، فوقي نفسك بنفسه ووقى صلاتك بصلاته ، فتشكر له على ذلك ولا حول ولا قوة إلا بالله .

٣٠ ـ وأما حق الجليس فأن تلين له كنفك(١) وتطيب له جانبك وتنصفه في مجاراة اللفظ ولا تغرق في نزع اللحظ إذا لحظت وتقصد في اللفظ إلى إفهامه إذا لفظت وإن كنت الجليس إليه كنت في القيام عنه بالخيار وإن كان الجالس إليك كان بالخيار ولا تقوم إلا بإذنه ولا قوة إلا بالله .

٣١ ـ وأما حق الجار فحفظه غائباً وكرامته شاهداً ونصرته ومعونته في الحالين جميعاً(٢) ، لا تتبع له عورة ولا تبحث له عن سوء (ة) لتعرفها ، فإن عرفتها منه عن غير إرادة منك ولا تكلف ، كنت لما علمت حصناً حصيناً وستراً ستيراً ، لو بحثت الأسنّة عنه ضميراً لم تتصل إليه لانطوائه عليه . لا تستمع عليه من حيث لا يعلم . لا تسلمه عند شديدة ولا تحسده عند نعمة . تقيل عثرته وتغفر زلته . ولا تدخر حلمك عنه إذا جهل عليك ولا تخرج أن تكون سلماً له . تردُّ عنه لسان الشتيمة وتبطل فيه كيد حامل النصيحة وتعاشره معاشرة كريمة ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

---

(١) الكنف : الجانب والظل .
(٢) المراد بالحالين : الشهود والغياب .

٣٢ ـ وأما حقُّ الصاحب فأن تصحبه بالفضل ما وجدت إليه سبيلاً وإلا فلا أقل من الإنصاف وأن تكرمه كما يكرمك وتحفظه كما يحفظك ولا يسبقك فيما بينك وبينه إلى مكرمة ، فإن سبقك كافأته ولا تقصر به عما يستحقُّ من المودَّة . تلزم نفسك نصيحته وحياطته ومعاضدته على طاعة ربه ومعونته على نفسه فيما لا يهمُّ به من معصية ربه ، ثم تكون (عليه) رحمة ولا تكون عليه عذاباً ، ولا قوة إلا بالله .

٣٣ ـ وأما حق الشريك فان غاب كفيته وإن حضر ساويته ولا تعزم على حكمك دون حكمه ولا تعمل برأيك دون مناظرته وتحفظ عليه ماله وتنفي عنه خيانته فيما عز أو هان فإنه بلغنا « أن يد الله على الشريكين ما لم يتخاونا » ولا قوة إلا بالله .

٣٤ ـ وأما حق المال فأن لا تأخذه إلا من حله ولا تنفقه إلا في حله ولا يحرفه عن مواضعه ولا تصرفه عن حقائقه ولا تجعله إذا كان من الله إلا إليه وسبباً إلى الله . ولا تؤثر به على نفسك من لعله لا يحمدك وبالحري أن لا يحسن خلافته في تركك ولا يعمل فيه بطاعة ربك فتكون معيناً له على ذلك وبما أحدث في مالك أحسن نظراً لنفسه فيعمل بطاعة ربه فيذهب بالغنيمة وتبوء بالإثم والحسرة والندامة مع التبعة[١] ولا قوة إلا بالله .

٣٥ ـ وأما حق الغريم الطالب لك[٢] فان كنت موسراً أوفيته

---

(١) التبعة : ما يترتب على الفعل من الشر وقد يستعمل في الخير .
(٢) الغريم : الدائن ويطلق أيضاً على المديون . وفي بعض النسخ (الغريم المطالب لك) .

وكفيته وأغنيته ولم ترده وتمطله[١] فإن رسول الله ﷺ قال : « مطل الغني ظلم » وإن كنت معسراً أرضيته بحسن القول وطلبت إليه طلباً جميلاً ورددته عن نفسك رداً لطيفاً ولم تجمع عليه ذهاب ماله وسوء معاملته ، فإن ذلك لؤم ، ولا قوة إلا بالله .

٣٦ ـ وأما حق الخليط[٢] فأن لا تغره ولا تغشه ولا تكذبه ولا تغفله ولا تخدعه ولا تعمل في انتقاضه عمل العدو الذي لا يبقى على صاحبه وإن اطمأن إليك استقصيت له على نفسك وعلمت أن غبن المسترسل رباً ، ولا قوة إلا بالله .

٣٧ ـ وأما حق الخصم المدعي عليك فإن كان ما يدعي عليك حقاً لم تنفسخ في حجته ولم تعمل في إبطال دعوته وكنت خصم نفسك له والحاكم عليها والشاهد له بحقه دون شهادة الشهود ، فإن ذلك حق الله عليك وان كان ما يدعيه باطلاً رفقت به وروعته وناشدته بدينه[٣] وكسرت حدته عنك بذكر الله وألقيت حشو الكلام ولغطه الذي لا يرد عنك عادية عدوك[٤] بل تبوء باثمه وبه يشحذ عليك سيف عداوته ، لأن لفظة السوء تبعث الشر . والخير مقمعة للشر ، ولا قوة إلا بالله .

٣٨ ـ وأما حق الخصم المدعي عليه فان كان ما تدعيه حقاً أجملت

---

(١) المطل : التسويف والتعلل في اداء الحق وتأخيره عن وقته .

(٢) الخليط : المخالط كالنديم والشريك والجليس ونحوها .

(٣) روعه : أفزعه . وناشدته بدينه : حلفته وطلبته به .

(٤) اللغط : كلام فيه جلبة واختلاط ولا يتبين . وعادية عدوك أي حدته وغضبه ، وعادية السم : ضرره ويشحذ عليك أي يغضب وأصله من شحذ السكين ونحوه : أحده .

في مقاولته بمخرج الدعوى[١] ، فإن الدعوى غلطة في سمع المدعي عليه وقصدت قصد حجتك بالرفق وأمهل المهلة وأبين البيان وألطف اللطف ولم تتشاغل عن حجتك بمنازعته بالقيل والقال فتذهب عنك حجتك ولا يكون لك في ذلك درك ، ولا قوة إلا بالله .

٣٩ ـ وأما حقُّ المستشير فإن حضرك له وجه رأي جهدت له في النصيحة وأشرت عليه بما تعلم أنك لو كنت مكانه عملت به وذلك ليكن منك في رحمة ولين ، فإن اللين يؤنس الوحشة وإن الغلظ يوحش موضع الانس وإن لم يحضرك له رأي وعرفت له من تثق برأيه وترضى به لنفسك دللته عليه وأرشدته إليه ، فكنت لم تأله خيراً[٢] ولم تدخره نصحاً ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

٤٠ ـ وأما حقُّ المشير عليك فلا تتهمه فيما يوافقك عليه من رأيه إذا أشار عليك فإنما هي الآراء وتصرُّف الناس فيها واختلافهم . فكن عليه في رأيه بالخيار إذا اتهمت رأيه ، فأما تهمته فلا تجوز لك إذا كان عندك ممن يستحق المشاورة . ولا تدع شكره على ما بدا لك من أشخاص رأيه وحسن وجه مشورته ، فإذا وافقك حمدت الله وقبلت ذلك من أخيه بالشكر والارصاد بالمكافأة في مثلها إن فزع إليك ، ولا قوة إلا بالله .

٤١ ـ وأما حقُّ المستنصح فإن حقه أن تؤدي إليه النصيحة على الحق الذي ترى له أنه يحمل ويخرج المخرج الذي يلين على مسامعه . وتكلمه من الكلام بما يطيقه عقله ، فإن لكل عقل طبقة من الكلام

---

(١) المقاولة : المجادلة والمباحثة .

(٢) لم تأله : لم تقصره من ألا يألو .

يعرفه ويجتنبه ، وليكن مذهبك الرحمة ، ولا قوة إلا بالله .

٤٢ ـ وأما حقُّ الناصح فأن تلين له جناحك ثم تشرئب له قلبك[١] وتفتح له سمعك حتى تفهم عنه نصيحته ، ثم تنظر فيها ، فإن كان وفّق فيها للصواب حمدت الله على ذلك وقبلت منه وعرفت له نصيحته وإن لم يكن وفّق لها فيها رحمته ولم تتهمه وعلمت أنه لم يألك نصحاً إلا أنه أخطأ . إلا أن يكون عندك مستحقاً للتهمة فلا تعبأ بشيء من أمره على كل حال ، ولا قوة إلا بالله .

٤٣ ـ وأما حقُّ الكبير فإن حقه توقير سنة وإجلال إسلامه إذا كان من أهل الفضل في الإسلام بتقديمه فيه وترك مقابلته عند الخصام ولا تسبقه إلى طريق ولا تؤمه في طريق ولا تستجهله وإن جهل عليك تحملت وأكرمته بحق إسلامه مع سنِّه فإنما حقُّ السنّ بقدر الإسلام ، ولا قوة إلا بالله .

٤٤ ـ وأما حقُّ الصغير فرحمته وتثقيفه وتعليمه والعفو عنه والستر عليه والرفق به والمعونة له والستر على جرائر حداثته فإنه سبب للتوبة ، والمداراة له وترك مما حكته فإن ذلك أدنى لرشده .

٤٥ ـ وأما حقُّ السائل فإعطاؤه إذا تهيأت صدقة وقدرت على سد حاجته والدعاء له فيما نزل به والمعاونة له على طلبته وإن شككت في صدقه وسبقت إليه التهمة له ولم نعزم على ذلك لم تأمن أن يكون من كيد الشيطان أراد أن يصدَّك عن خطك ويحول بينك وبين التقرّب إلى ربك وتركته بستره ورددته ردّاً جميلاً . وإن غلبت نفسك في أمره

---

(٢) إشرأب للشيء : مد عنقه لينظره والمراد أن تسقي قلبك من نصحه .

وأعطيته على ما عرض في نفسك منه . فإن ذلك من عزم الأمور .

٤٦ ـ وأما حق المسؤول فحقه إن أعطى قُبل منه ما أعطى بالشكر له والمعرفة لفضله وطلب وجه العذر في منعه وأحسن بـه الظن . وأعلم أنه إن منه (فماله) منه وأن ليس التثريب في مـاله[1] وإن كـان ظالماً فإن الإنسان لظلوم كفار .

٤٧ ـ وأما حقُّ من سرَّك الله به وعلى يديه ، فإن كان تعمَّدها لك حمدت الله أولاً ثم شكرته على ذلك بقدره في موضِع الجزاء وكافأته علـيَّ فضـل الابتداء وأرصـدت له المكـافـأة وإن لم يكن تعمـدهـا حمـدت الله وشكرته وعلمت أنـه منه ، تـوحّدك بهـا وأحببت هذا إذا كـان سبباً من أسبـاب نعم الله عليك وتـرجو لـه بعد ذلـك خيراً ، فـإن أسباب النعم بركة حيث ما كانت وإن كان لم يعتمد ، ولا قوة إلا بالله .

٤٨ ـ وأما حقُّ من ساءك القضاء على يديه بقول أو فعل فـإن كان تعمدها كان العفو أولى بك لما فيه له من القمـع وحسن الأدب مع كثـير أمثاله من الخلق . فان الله يقول : ﴿ **ولمن انتصر بعد ظلمه فـأولئك مـا عليهم من سبيل ـ إلى قوله ـ : من عزم الأمور** ﴾[2] . وقال عزَّ وجلَّ : ﴿ **وإن عـاقبتم فعـاقبـوا بمثـل مـا عـوقبتم بـه ولئن صـبرتم لهـو خـير للصـابرين** ﴾[3] . هـذا في العمد فـإن لم يكن عمـداً لم تـظلمـه بتعمـد الانتصار منه فتكون قد كافأتـه في تعمد عـلى خطأ ، ورفقت بـه ورددته بألطف ما تقدر عليه ، ولا قوة إلا بالله .

---

(١) التثريب : التوبيخ والملامة .

(٢) سورة الشورى آية ٤١ .

(٣) سورة النحل آية ١٢٦ .

٤٩ ـ وأما حقُّ أهل ملتك عامة فإضمار السلامة ونشر جناح الرحمة والرفق بمسيئهم وتألفهم واستصلاحهم وشكر محسنهم إلى نفسه وإليك فإن إحسانه إلى نفسه إحسانه إليك إذا كفَّ عنك أذاه وكفاك مؤونته وحبس عنك نفسه فعمَّهم جميعاً بدعوتك وانصرهم جميعاً بنصرتك وأنزلتهم جميعاً منك منازلهم ، كبيرهم بمنزلة الوالد وصغيرهم بمنزلة الولد وأوسطهم بمنزلة الأخ . فمن أتاك تعاهدته بلطف ورحمة . وصل أخاك بما يجب للأخ على أخيه .

٥٠ ـ وأما حقُّ أهل الذمة فالحكم فيهم أن تقبل منهم ما قبل الله وتفى بما جعل الله لهم من ذمته وعهده وتكلهم إليه فيما طلبوا من أنفسهم وأجبروا عليه وتحكم فيهم بما حكم الله به على نفسك فيما جرى بينك (وبينهم) من معاملة ، وليكن بينك وبين ظلمهم من رعاية ذمة الله والوفاء بعهده وعهد رسول الله صلى الله عليه وآله حائل فإنه بلغنا أنه قال : « من ظلم معاهداً كنت خصمه » فاتق الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

فهذه خمسون حقاً محيطاً بك لا تخرج منها في حال من الأحوال يجب عليك رعايتها والعمل في تأديتها والإستعانة بالله جلَّ ثناؤه على ذلك ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، والحمد لله رب العالمين .

انتهى في ثالث محرم الحرام من سنة الف واربعمائة وتسعة من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف الصلاة والتحية سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

قم المقدسة محمد بن المهدي
الحسيني الشيرازي

المحتويات

الموضوع ـــــــ الصفحة

الموضوع ——— الصفحة

الموضوع ـــــــ الصفحة

الموضوع ـــــــ الصفحة

الموضوع ــــــــــــــــــــــــــــ الصفحة

الموضوع ـــــــــ الصفحة

الموضوع ـــــــــ الصفحة

الموضوع ـــــــــــــــــــــــــــــ الصفحة